ELENA VIANU

Moraliștii francezi

Scanned with OKEN Scanner

ELENA VIANU

MORALIŞTII FRANCEZI

1963
EDITURA PENTRU LITERATURĂ

Scanned with OKEN Scanner

INTRODUCERE

Orice lucrare scrisă astăzi se cuvine să-şi îndreptăţească tema considerînd-o în lumina preocupării noastre majore: construirea lumii noi. În cartea de faţă o lume veche îşi desfăşoară problemele de conştiinţă. Începînd cu Montaigne şi sfîrşind cu Joubert, moraliştii unor veacuri îndepărtate şi ai unei ţări străine îşi pun, rînd pe rînd, întrebări privind rostul pasiunilor şi putinţa de a ajunge cîndva la libertate şi fericire. În ce măsură răspunsurile date în vremi apuse mai pot ele să ne intereseze şi să ne folosească nouă astăzi?

Problema e totodată simplă şi complexă. Simplă, ea avînd îndreptăţirea tuturor studiilor istorice[1]*, complexă pentru că situaţia moralismului francez este una specială, privilegiată, dar şi deosebit de vulnerabilă, fiind aceea a unui gen literar care, în cadrul culturii moderne, posedă o arie geografică restrînsă — Franţa — şi o durată strict delimitată: abia ceva mai mult decît două secole, atît tocmai cît cuprinde studiul acesta care-i este dedicat.*

Ce este moralismul? De ce a apărut acest gen literar într-un anumit moment istoric şi a încetat să existe într-altă clipă a evoluţiei sociale? Din ce e alcătuită moştenirea pe care el ne-a lăsat-o? Toate aceste întrebări n-au primit pînă astăzi vreun

---

[1] Despre importanţa moştenirii culturale, vezi: V. I. Lenin, *Sarcinile Uniunii Tineretului*, în *Opere*, vol. 31, E.S.P.L.P., 1956, p. 265 şi urm.

Scanned with OKEN Scanner

răspuns. Faptul e ciudat, ba chiar neverosimil, şi totuşi el e strict adevărat. Căci literatura critică şi istorică a Franţei nu posedă o lucrare de ansamblu asupra acestui fenomen literar de esenţă pur şi unic franceză, care este moralismul. Monografii parţiale sînt multe, exacte şi bogate. Culegeri de essais-*uri unificate printr-un titlu se cunosc de asemenea. Dar niciodată genul acesta literar n-a fost studiat ca un tot şi descris în apariţia, dezvoltarea şi dispariţia lui. Cartea de faţă, folosind metodele puse la dispoziţia noastră de materialismul dialectic şi istoric, va încerca să distingă, printre multele şi încrucişatele crengi ale stufosului arbore literar francez, ramura moralismului, mai despuiată de frunze, mai nudă şi mai abstractă, dar nu mai puţin frumoasă în vigoarea ei austeră.*

Înainte de a încerca să schiţăm, mai întîi în liniile ei mari, evoluţia istorică a moralismului, se cuvine să-i delimităm obiectul. Care este sectorul realităţii pe care-l oglindesc operele moraliştilor francezi? Răspunzînd că acesta este realitatea morală, nu dăm efectiv o soluţie problemei, ci mutăm numai centrul ei de greutate. Căci ce este realitatea morală? Este, în esenţă, totalitatea moravurilor — dar şi a judecăţilor asupra moravurilor — ale unei societăţi date, într-o anumită etapă a dezvoltării sale. Într-o societate împărţită în clase, realitatea morală e constituită din componente antagonice; din moravurile deosebite ale celor două clase care se înfruntă şi din judecăţile formulate de fiecare, pe de o parte, asupra propriei sale morale, pe de altă parte, privind morala adversă. Astfel stînd lucrurile, în cazul moralismului francez, a cărui evoluţie se situează în ultimele două secole ale Vechiului Regim, conflictul dintre cele două morale apare ca unul dintre aspectele cele mai vii ale luptei de clasă.[1]

---

[1] „Lupta filozofică este o luptă de clasă. Lumea feudală tindea către teocraţie. Lungile certuri dintre Biserică şi Imperiu nu zguduiau principiul conform căruia orice autoritate este de ordin divin... În lumea feudală, strict ierarhizată, orice fărîmă de autoritate era o iradiere mai mult sau mai puţin îndepărtată, a voinţei lui Dumnezeu... Această legătură milenară a dogmelor Bisericii cu axiomele politicii a acordat, vreme îndelungată, luptelor sociale forma ereziilor religioase. Pentru a putea nimici

Scanned with OKEN Scanner

Fiecare dintre cele două tabere, posesoare, după cum vom vedea, ale unor coduri morale opuse, pretinde că deține valori „absolute". Virtutea, Viciul, Binele, Răul, Onoarea și Dezonoarea sînt concepte mînuite cu dezinvoltură în favoarea și în scopurile propagandei politice. Afirmația lui Lenin — „Noi tăgăduim orice morală de acest fel, luată din afara noțiunii de omenesc, din afara noțiunii de clasă. Noi spunem că aceasta este o minciună..." [1] *— se aplică de minune acestui lung duel dintre burghezie și feudalitate, unde interesele sînt mascate de vertuismul fiecărei clase, care vorbește despre „omul în genere" și pictează, efectiv, propriul său portret.* [2]

Astfel stînd lucrurile, desprindem ușor, în sînul moralismului, două linii ideologice: una, anemică și fără viitor, reprezentînd morala feudală; cealaltă, viguroasă, exprimînd ideile etice ale noii clase. De prima dintre aceste două morale nu vom vorbi decît în trei rînduri: atunci cînd vom studia morala iezuiților, cu prilejul Maximelor *lui La Rochefoucauld și, în sfîrșit, cînd va veni vorba despre cei doi moraliști ai* rococoului, *Chamfort, și Rivarol. Aceste trei momente sînt, de altfel, singurele semnificative, primul întrupînd faza de încredere a moralei aristocratice, cel de-al doilea clipa cînd ia cunoștință de propria ei slăbiciune, cel de-al treilea, etapa deznădejdii. Capitolele consacrate moralei burgheze vor fi în schimb mai numeroase, burghezia cîștigînd asupra realității morale puncte de vedere diferite. Motivele*

---

instituțiile trebuia răpit acestora caracterul lor sacru. Biserica Romană, fiind totodată modelul și sancțiunea divină a stăpînirii feudale, burghezia născîndă nu s-a putut opune feudalității decît izbindu-se de Biserică." (Roger Garaudy, *Les sources françaises du socialisme scientifique*, Ed. Hier et aujourd'hui, Paris, 1948, pp. 11—12.)

[1] V. I. Lenin, *Sarcinile Uniunilor Tineretului*, *loc. cit.*, p. 265.

[2] „Orice clasă nouă care ia locul unei clase care a dominat înaintea ei este nevoită, chiar pentru a-și îndeplini scopul, să prezinte interesele sale ca fiind interesele comune ale tuturor membrilor societății, adică exprimînd-o pe aceasta în mod ideal: să dea ideilor sale forma generalității, să le înfățișeze ca singurele raționale, valabile pentru toți." (Marx-Engels, *Sociologia germană*, 1, V. pp. 35—37, cit. apud *Despre literatură și artă*, E.P.L.P., București, 1953, p. 16.)

Scanned with OKEN Scanner

pentru care gîndirea etică burgheză este mai bogată ni se par a fi două: faptul că, în epoca studiată de noi, burghezia este o clasă în ofensivă — şi ca atare silită la inventivitate — şi acela că, prin structura ei chiar, ea este o clasă neomogenă şi, deci, creatoare de răspunsuri multiple date uneia şi aceleiaşi realităţi.

Opera moralistului — oglindă a realităţii morale — este menită a înregistra deci şi moravurile unei anumite clase şi unele dintre judecăţile emise asupra lor, acelea anume care coincid cu interesele de clasă pe care le reprezintă autorul şi sînt asumate, conştient sau inconştient, de către acesta. Astfel privită, noţiunea de „sentinţă morală" are un dublu înţeles: unul social-psihologic, altul pseudojuridic.

Dar orice act de judecată, care nu se întemeiază pe o cunoaştere legică, este un act de apreciere subiectivă. Sentinţa morală este o asemenea judecată subiectivă, nu numai prin criteriile pe care le foloseşte, dar şi prin metodele de cunoaştere ce-i stau temei.

La drept vorbind, moralistul tinde spre forme obiective ale cunoaşterii, dar el nu are la îndemînă decît două metode: introspecţia şi observaţia. Amîndouă aceste metode sînt folosite şi de ştiinţa modernă, dar ele sînt astăzi fundamentate şi completate de către experienţă, călăuzite de cunoaşterea legităţii dezvoltării sociale. Fără controlul experienţei şi fără călăuza legităţii, introspecţia şi observaţia rămîn subiective. Din această pricină mărturia pe care o aduce moralistul asupra epocii sale este una discutabilă din punctul de vedere al adevărului, dar tocmai din această pricină de un interes covîrşitor prin semnificaţia ei: pătimaş fiind, moralistul exprimă cu o claritate şi un relief deosebit punctele de vedere ale unei anumite clase şi uneori chiar ale diferitelor medii, cercuri şi găşti, care creează climatul moral al unei epoci. În măsura în care interesele categoriei pe care o reprezintă sînt în consens cu dezvoltarea istorică, moralistul se apropie de adevăr.

Tocmai de aceea, pentru a pătrunde opera moralistului este absolut necesar să cunoaştem experienţa lui trăită, oamenii şi mediile pe care le-a încrucişat. Cea mai mare parte dintre moralişti sînt, de altfel, şi memorialişti. E cazul lui Montaigne, ale cărui Essais-uri *aparţin celor două genuri. În viaţa lui La Rochefoucauld sau a lui Retz, memoriile preced maximele şi portretele.*

Scanned with OKEN Scanner

La Pascal, Cugetările *sînt pregătite nu de cercetările științifice, ci de experiențele vieți și de trăirile mistice a căror reflectare autobiografică tot în* Cugetări *o aflăm. La Bruyère nu-și consemnează amintirile, dar scrie portrete, „lucrate — cum spune Bussy — după natură" și care sînt, ca atare, tot memorii, dar nu acele ale unor evenimente, ci ale unor tipuri.*

Trebuie totuși observat că dozajul subiectivității nu este identic în opera feluriților moraliști. Essais-*urile lui Montaigne,* Cugetările *lui Pascal,* Maximele *lui La Rochefoucauld nu pot fi înțelese decît în lumina biografiei chinuite și tulburi a celor trei oameni care au scris astfel cum se șoptește o confidență. Morala lui Descartes e mai legată de logica internă a sistemului său de gîndire raționalist, decît de evenimentele vieții lui. Astfel stînd lucrurile, se cuvenea a da într-o lucrare ca aceasta un loc variat ca importanță și dimensiune biografiei diferiților moraliști: mare pentru cei mai subiectivi dintre ei, redus cînd e vorba de aceia unde cercetarea obiectivă a realității sau spiritul de echipă predomină.*

Ceea ce trebuie observat e că moralistul nu neagă caracterul pătimaș al operei sale. El recunoaște că aceasta este o proiecție a eului său, adevărul lui *și nu al altora, expresia unui unghi de vedere personal. Tocmai de aceea, pe plan sistematic și istoric, opera moralistului nu poate fi considerată în afară de sfera pasională. Moralismul a apărut într-un moment de criză socială și a constituit un răspuns: acela al inteligenței critice față de atacul brutal al dogmatismului obscurantist.*

Inteligența se naște din practică și se călește prin practică. Opera de cunoaștere a moralistului, provenită dintr-o nevoie ofensivă sau defensivă, a tins spre un scop practic: cunoașterea „celuilalt", izvor al oricărei fericiri sau nenorociri posibile. E vorba de a-ți cunoaște adversarul spre a-l atrage sau a-l învinge, spre a-l seduce sau a-l pedepsi. Și inteligența, în această luptă, care se pregătește, constituie arma menită a da luptătorului maximum de șanse.

Dar orice luptă presupune, din partea aceluia care se aruncă în vîltorile ei, o doză de optimism, nădejdea unei izbînzi. A interveni, a ataca, a te apăra, a anexa, a elimina, înseamnă a schimba ceva în ordinea lucrurilor. A încerca s-o faci înseamnă

Scanned with OKEN Scanner

a crede că lucrul e cu putinţă. A te bate presupune speranţa în victorie. Orice stare psihologică militantă este aşadar, în chip obligator, una optimistă. (Tocmai de aceea, în epocile de relativă stabilitate, omul încearcă mai puţin să se descifreze pe sine şi să-şi cunoască semenii.) Vom vedea că moralistul apare în clipa cînd se urcă pe scena istoriei o clasă pe cale de a se elibera.

Moralistul exprimă rezultatul cunoaşterii sale — concepută ca o etapă a acţiunii — nu într-un limbaj abstract, ci într-unul poetic, adică sprijinit de imagine. Şi e firesc să fie astfel, cunoscînd ţelurile moralismului. Căci limbajul susţinut de imagine are mai mulţi sorţi de a se întipări în memorie decît cel uscat al filozofiei. El este nu numai mai estetic, dar şi mai pedagogic. Dacă maxima e concepută ca îndreptar, imaginea poetică e menită a o ilustra şi a o impune.

Nu vom încerca, firește, să facem, în acest capitol introductiv, o stilistică a maximei sau a celorlalte forme literare pe care le ia reflecţia morală. O asemenea cercetare nu se poate face apriori; rezultatele ei urmează a se ivi treptat, pe măsură ce textele sînt supuse unei minuţioase analize. Unele jaloane pot fi totuşi, de pe acum, fixate.

După cum vom vedea, moralismul apare pe scena literară în Franţa celui de al XVI-lea veac, într-o vreme cînd literatura franceză poseda genurile cele mai variate: epopeea, romanul, drama şi meditaţia filozofică. Moralistul avea de ales deci între două soluţii stilistice: să creeze un gen nou, sau să-şi exprime ideile în cadrul unui gen existent. În prima clipă, moralistul optează pentru o formă experimentală şi de tranziţie: pentru eseu.

Eseul este creaţia unui moralist, a lui Michel de Montaigne. După înţelesul chiar al cuvîntului, eseul este o încercare făcută sub semnul modestiei: „Îţi dăruiesc aci, cititorule o carte de bună credinţă. Cusururile mele sar în ochi, şi nepriceperea şi exprimarea mea neprefăcută." [1] *Care este oare cuprinsul şi scopul acestei încercări modeste? Ce ne povesteşte autorul în eseurile sale? Evenimente reale sau închipuite, cum se află în memorii, drame sau romane? Sentimente în stare pură, astfel cum le*

---

[1] Montaigne, *Essais, Avis au lecteur.*

Scanned with OKEN Scanner

prezintă poezia lirică, sau demonstrarea unei teze, subiect al meditațiilor filozofice?

Desigur, anumite elemente din toate aceste genuri sînt cuprinse în Eseurile *lui Montaigne. Accentul cade însă nu pe fiecare fragment, ci pe ansamblul pe care-l alcătuiește opera aceasta dezordonată și prolixă. Căci printre multele cărări șerpuite, care străbat* Eseurile *lui Montaigne, se poate deosebi cu evidență un drum ce duce la o țintă. Punctul de plecare al acestuia stă în miezul unei afirmații îndrăznețe și unice, și această afirmație e una de ordin teoretic și abstract. Tocmai de aceea importanța elementelor concrete ale povestirii — evenimente trăite sau imagini sensibile — sau aceea a teoriilor mai dinainte elaborate și care intră ca citate în lucrarea lui Montaigne e relativ mică. Ea e de ordinea construcțiilor geometrice ajutătoare, care lămuresc o teoremă fără a face parte integrantă din ea. Dacă toate aceste elemente adiacente ar fi suprimate, gîndirea lui Montaigne și-ar pierde pitorescul, dar ar rămîne la fel de limpede.*

Căci eseul constituie tocmai o etapă a literaturii spre forme mai abstracte. S-ar părea că reflecția morală, în căutarea unui tipar potrivit, dorește în primul rînd să se simplifice, să piardă caracterul individual și concret, pentru a se înălța la o formă generală și abstractă.

Dar iată că gîndirea lui Montaigne rătăcește prin multele labirinturi, pe care ea însăși și le creează și uneori se pierde într-acestea. Erudiția o îneacă, gluma o luminează adeseori, alteori o întunecă, faptul divers o îndepărtează de la propriile ei țeluri. Moraliștii următori vor înțelege că reflecția morală trebuie, pentru a atinge eficacitatea maximă, să descopere o expresie sobră și laconică, una cunoscută de limbile sintetice de odinioară, de greacă și de latină, dar pierdută de cele analitice, precum e franceza. Maximele lui Pascal și ale lui La Rochefoucauld vor constitui rezultatul acestui efort către austeritatea gîndirii. Un studiu stilistic al variantelor maximei, de pildă în opera lui La Rochefoucauld, se poate solda, pare-mi-se, cu următorul rezultat exprimat acum schematic: La Rochefoucauld își compune maximele mergînd: 1) de la un fapt concret la o judecată abstractă, 2) de la discursiv la concentrat și 3) de la acest abstract, în sfîrșit cucerit, la un concret cu valoare de exemplu.

Scanned with OKEN Scanner

Şi totuşi maxima nu constituie forma obligatorie şi unică a reflecţiei morale, deşi este cea mai tipică dintre ele. Eseul, portretul, discursul moral i se substituie adesea. Numitorul comun al acestor forme literare variate este caracterul lor generalizator. In oricare dintre acestea nu e vorba niciodată de un anume eveniment, de un singur individ, de o împrejurare unică, ci de o categorie largă de întîmplări sau de caractere. Abstracţia aceasta nu e însă aceea a ştiinţei. Sensul şi motivul ei nu sînt de ordin teoretic, ci practic. Reflecţia morală e generalizatoare pentru că numai astfel fiind ea poate folosi de X ori, adică poate avea valoare de „reţetă" şi de îndreptar.

Căci, aproape toţi moraliştii tind, cum spuneam, spre un ţel practic. Ei vor să-l crească pe om, să-l înveţe anume ce sînt răul şi binele, viciul şi virtutea, şi mai ales unde se află mult-visata fericire. Numai că între cele trei chipuri ale moralistului — psiholog, judecător şi pedagog — se iveşte o contradicţie care strîmbă trăsăturile lui, dar le acordă şi o seducătoare mobilitate.

Ca psiholog, moralistul analizează cu răceală şi fără indulgenţă comportarea omului şi constată slăbiciunea şi imperfecţiile lui. Acest portret o dată închegat, apare judecătorul, care rosteşte sentinţa sa, de cele mai multe ori amară şi aspră. Dar apoi, iată că vine şi pedagogul. Acesta ar dori să înveţe pe biata fiinţă neputincioasă ce-i stă în faţă ce trebuie să facă pentru a atinge multdorita fericire. Dacă omul e o fiinţă dezorientată, schimbătoare şi duplice, el e totuşi dator să caute să se unifice şi să se întărească. In faţa sa un drum abrupt se deschide: e calea virtuţii. Dacă va consimţi să apuce pe această cale, trupul şi sufletul îi vor sîngera, dar el va ajunge neîndoios pe culmi înalte şi acolo se va bucura de soarele dreptăţii şi al libertăţii.

Şi astfel, în chip paradoxal, în orice moralist stau la pîndă doi oameni: un pesimist şi un optimist. Primul a întreprins o lungă anchetă asupra firii omului şi rezultatele sale au dus la concluzii severe privind pe acest derizoriu suveran al creaţiei. Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère au biciuit mai degrabă nenumăratele vicii ale omului decît au cîntat discutabilele sale virtuţi. Şi totuşi, sub această clocotitoare mînie, stă ascuns, dar neîndoios prezent, sentimentul generos al dragostei.

Scanned with OKEN Scanner

Situat, ca orice expresie a pasiunii, pe linia care merge de la ură la iubire, mesajul moralistului este totodată pesimist şi optimist: pesimist în constatările sale, optimist în previziunile lui ultime.

Numai că dozajul dintre pesimism şi optimism este variat, după cum variat era şi acela dintre subiectivitate şi obiectivitate. Dependent de caracterul individual al moralistului, dozajul acesta cu răsunet calitativ este şi mai legat de dezvoltarea societăţii. În acest sens mesajul obiectiv şi optimist va fi exprimat de moraliştii clasei în ascensiune, căreia îi aparţine viitorul, în timp ce etica clasei decadente va tinde spre o subiectivitate cu concluzii amare. Acesta este şi sensul evoluţiei ideilor morale, începînd cu Montaigne şi mergînd pînă în pragul Revoluţiei franceze. Să încercăm a schiţa sumar etapele acestei dezvoltări.

Confruntarea dintre om şi propriul său destin, realizat nu undeva într-o închipuită lume viitoare, ci aci, pe pămînt, este o preocupare relativ recentă şi care coincide cu epoca de criză a societăţii feudale. Criza de ordin economic, social şi politic trezeşte un ecou în toate planurile suprastructurii. O exasperare pasională tulbură toate ţările Europei într-al XVI-lea veac, dar ia în Franţa forme deosebit de acute şi de violente.

Evul mediu fusese o epocă relativ stabilă, deşi cu un echilibru mai labil decît consimt s-o recunoască istoricii conservatori. Manifestul Partidului Comunist *evocă contradicţiile multiple care sfîşiau o societate măcinată de ura de clasă. Încordarea domnea nu numai între clase, dar şi înlăuntrul lor*[1]. *Această fierbere era însă deocamdată una ascunsă şi mocnită, presiunea relaţiilor sociale fiind prea puternică şi ierarhia feudală apăsînd încă prea greu pe umărul fiecărui individ.*

O dată cu apariţia burgheziei, într-al XIII-lea veac, fundamentele acestei ierarhii încep a fi roase de izvoare subterane: anume oraşe obţin libertăţi; suzeranul şi episcopul pierd treptat din autoritatea lor pînă atunci necontestată. Pe plan literar, această înmugurire de independenţă se exprimă în operele satirice ale vremii, prim şi timid strigăt de raliere ideologică a burgheziei, care se pregăteşte pentru un viitor atac.

---

[1] V. K. Marx-F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist.* E.S.P.L.P., 1958, II.

Scanned with OKEN Scanner

Interesant este de observat faptul că, în timp ce literatura feudală își înscrie operele în cadrul unui idealism abstract și consideră pasiunile în desfășurarea lor prestabilită, literatura burgheză, agresiv realistă, alcătuiește un portret caricatural al omului, dar sub ale cărui trăsături îngroșate ghicim o realitate mai vie și mai concretă. În fabule și farse aflăm astfel o schemă simplificată și simplistă a unui eventual Tratat al pasiunilor.

Spre deosebire de aristocratul disprețuitor, care trăiește în castelul său ca un lup singuratic, negustorul dorește să-și cunoască vecinul de care nu-l desparte decît un perete sau ulița strîmtă a orășelului strîns între ziduri. Comerț *și* relație *sînt cuvinte sinonime din punct de vedere lingvistic și istoric.*[1] *Și totuși, burghezul medieval nu socoate necesar să consemneze și să sporească experiența psihologică pe care o adună zi de zi, în fața tejghelei sale. Căci atîta cît știe îi ajunge și cu mai mult n-ar avea ce face. Un surplus de cunoaștere i-ar fi necesar dacă o licărire de schimbare s-ar ivi pe undeva la orizont. Dar, veacuri de-a rîndul, societatea evoluează atît de încet încît mersul ei nu e observat de către contemporani, tot astfel după cum nu înregistrăm mișcarea acelor mici ale ceasornicului.*

Dar iată că deodată lumea intră într-o perioadă de schimbări rapide, ba chiar convulsive. Fenomenul se ivește mai întîi în Italia; dincolo de Alpi, spre Galia, el ajunge abia în al XVI-lea veac. Cînd Renașterea cuprinde Franța, condițiile economico-sociale ale dezvoltării acestei țări erau pe deplin coapte. Orizontul istoric și geografic fusese extins prin regăsirea antichității păgîne și descoperirea noilor continente. Invenția tiparului începuse a fi cunoscută și îngăduia burghezului să practice democratica îndeletnicire a lecturii. Reforma creează o biserică ce se opune prin nuda ei austeritate fastului catolic. Burghezul simte cum se apropie clipa supremă a răfuielilor.

Dar o asemenea epocă nu e scutită de primejdii, ba chiar le presupune. Franța este în a doua jumătate a celui de-al XVI-lea

---

[1] Cuvîntul „comerț" provine din două cuvinte latine: *cum* și *merx, mercis*, „*cu*" și „*marfă*". Omul „cu marfă" este silit să-și creeze „relații" pentru a putea vinde. Încă din latina vulgară „comerț" înseamnă și „negustorie", și „relație" sau „frecventare".

Scanned with OKEN Scanner

veac sfîşiată de războaie civile, care constituie prima ciocnire serioasă dintre cele două clase: feudalitatea şi burghezia. În toiul măcelului, fiecare se luptă cu ce arme are la îndemînă: aristocratul îşi ascute spada, negustorul inteligenţa.

Cînd primul act ia sfîrşit şi împăcarea vremelnică se exprimă printr-un edict regal — Edictul din Nantes (1598) — cele două clase înţeleg că acum începe bătălia ideologică. Aristocraţia n-are nimic nou de spus în lupta aceasta cu argumentele: ea nu poate decît să perfecţioneze şi să modernizeze vechiul cod cavaleresc, preschimbîndu-l într-o morală adaptată saloanelor, care, în vreme de pace, încep să înflorească. Astfel ia naştere idealul „onestului" — de l'honnête homme — făptură artificioasă, care proclamă sus şi tare „splendoarea" unei categorii estetico-morale: categoria gratuităţii. Frumos — spune onestul — e ceea ce nu foloseşte la nimic: arbitrarul, jocul, arabescul, fantezia. De aceste legi trebuie să asculte nu numai poezia şi dragostea, ci şi politica: lăsaţi-ne pe noi să guvernăm poporul, pe noi, deţinătorii acestei categorii sublime a gratuităţii, mai ales că, de nu veţi consimţi, vă vom ucide cu arme, nu inutile, ci eficace. Aliaţii noştri, paterii iezuiţi, ne vor ajuta în această operă de curăţire a terenului, căci ei alcătuiesc necruţătoarea armată, mai mult a papei, decît a Domnului.

Acestor afirmaţii hotărîte, burghezia le răspunde îndată cu două soluţii filozofico-morale: prima e Reforma, a doua, ateismul. Protestanţii şi libertinii se opun unii altora şi pe planul religios, şi pe acela al moralei, dar par a fi legaţi în practica politică. Astfel, trebuie să observăm că toţi ateii notorii provin din mediile reformate. E cazul lui Théophile de Viau sau acela al lui Saint-Amant, cei doi poeţi libertini ai veacului al XVII-lea. Michel Eyquem, catolicul senior din Montaigne, fusese şi el cel mai bun prieten al căpeteniilor protestante. Din această ciudată încrucişare de puncte de vedere se născuseră Essais-*urile, al căror ateism difuz şi ascuns îşi va face cu vremea drum în mintea şi inima oamenilor. Istoriceşte vorbind, ateismul apare în Franţa o dată cu războaiele religioase şi pare a fi consecinţă a relativizării dogmelor supuse de către cele două biserici unor prea lungi controverse. Reforma şi libera-gîndire constituie astfel două*

Scanned with OKEN Scanner

răspunsuri, deosebite ca cuprins, dar identice ca țel, ale burgheziei în marșul ei spre putere.

Pe plan moral, al XVII-lea veac cunoaște încă de la începuturile sale conflictul dintre această dublă afirmație burgheză și unicul răspuns feudal: acela susținut de manualul de morală al lui Francisc de Sales. Introducerea la viața evlavioasă, *de romanul pastoral al lui Honoré d'Urfé,* Astreea, *și de farmecele multicolore ale poeziei prețioase. Idealul „onestului", împodobit cu pene și panglici, amenință în primele decenii ale veacului al XVII-lea să prindă rădăcini în saloanele nu numai aristocratice, dar și mari-burgheze ale unei Franțe încă puternic legate de cavalerism. Burghezia luptătoare înțelege atunci că austeritatea hughenotă sau cinismul ateu nu răspund la toate nevoile sufletului. Ele trebuie susținute și completate prin noi soluții etice, capabile a se adresa fie nevoii de patetic, fie energiei dominatoare ale noii clase. Cele mai noi răspunsuri filozofico-morale ale burgheziei, rod al epocii clasice, vor fi jansenismul și cartezianismul.*

Janseniștii și cartezienii sînt uniți prin fire multiple cu mediile hughenote și atee, deși principial sînt incompatibile cu ele. Un front protestatar comun, deși ascuns și supus divergențelor, a existat în al XVII-lea veac — după cum vom încerca s-o dovedim — și existența lui arată că așa-zisul echilibru clasic era zguduit pînă-n străfunduri de luptele sociale.

Din aceste lupte, aristocrația va ieși învinsă, mai întîi pe plan economic și ideologic și numai apoi pe plan politic. În timp ce privilegiile mai rezistă, castelele cad în ruină și morala feudală se surpă. Cea mai grea lovitură pe care o primește aceasta din urmă îi este dată de un mare senior, izbit în averea și vanitatea lui. Ducele de La Rochefoucauld înlocuiește, în subțirea sa plachetă intitulată Maxime, *vechiul mit al inutilului cu realitatea rușinoasă a interesului. Astfel făcînd, el nimicește însești fundamentele morale ale clasei sale.*

Pe aceste ruini se înalță o noțiune nouă: noțiunea de „condiție socială". Lupta de clasă existase încă de pe vremea sclavagismului, dar moraliștii — antici sau moderni — zugrăvind un anume om — șerb, burghez sau nobil — își închipuiseră, sau doriseră să lase impresia, că pictează pe „omul în genere".

Scanned with OKEN Scanner

Astfel făcuse burghezul Montaigne, tot astfel făcuseră Descartes, Pascal sau La Rochefoucauld. Dar iată că La Bruyère vorbeşte nu numai de om, dar şi de „condiţii", înţelegînd prin acestea categoriile sociale. Perspectiva apare brusc schimbată şi adîncită, culorile se nuanţează, paginile Caracterelor *sînt năpădite de cuvinte concrete cuprinse într-o frază scurtă, suplă şi variată. Veacul al XVIII-lea se născuse înainte de termen.*

Ceea ce izbeşte pe cercetătorul care parcurge scînteietoarele texte ale filozofiei Luminilor sînt, mai degrabă decît unitatea acestei echipe, divergenţele care o minează. Înainte de izbucnirea revoluţiei, conflictul dintre iacobini şi girondini apare schiţat în operele autorilor Enciclopediei. *Marilor burghezi Voltaire, D' Holbach sau Helvétius li se opune „vagabondul" Rousseau. Diderot, sfîşiat de tendinţe contrarii, profesează o morală cu mult mai îndrăzneaţă decît gnoseologia sa. În prima, apar, fulgerătoare, viziuni ale unui viitor îndepărtat. Prin veac mai trec şi umbre răzleţe : un stoic melancolic ca marchizul de Vauvenargues, sau doi aventurieri lucizi, care linguşesc aristocraţia, dar o şi judecă ; numele lor sînt Chamfort şi Rivarol.*

Revoluţia acordă burgheziei puterea politică. Clasa de mijloc, devenită treptat conservatoare, îmbrăţişează, în materie etică, punctele de vedere ale aristocraţiei vechiului regim, încă încrezătoare în destinele sale. Joubert, moralist burghez, vorbeşte întocmai ca Francisc de Sales.

Dar Joubert este un istovit. Opera lui fragmentară şi postumă constituie un final. Ea reia idei vechi, exprimate într-o formă perimată. Joubert mai scrie ca un moralist într-o clipă cînd moralismul murise. Căci într-al XIX-lea veac nu mai e loc pentru reflecţia morală. Cînd, pe de o parte, ştiinţa se dezvoltă cu rapiditate şi cere oricărei afirmaţii făcute precizie şi strictеţe şi cînd — mai ales — pe de altă parte, lupta de clasă angajează o forţă nouă în creştere — proletariatul — al cărui principiu de organizare este colectivist şi nu individualist, maxima şi portretul apar ca nişte forme vetuste, arme albe în secolul artileriei. Moştenirea pe care a lăsat-o moralismul este însă bogată. Ea se manifestă pe planul cunoaşterii ca unul dintre

izvoarele gîndirii psihologice și sociale moderne. Pe plan strict literar, moralismul a pecetluit cu anumite caractere indelebile proza franceză: sobrietatea, tendința către generalizare, capacitatea de a găsi o imagine fulgurantă ce învie un gînd abstract. Acestor multiple și viabile cîștiguri le este dedicată lucrarea de față, care nu este decît o primă și modestă încercare de sinteză făcută pe temeiurile materialismului istoric.

Scanned with OKEN Scanner

Partea I-a

Scanned with OKEN Scanner

SINCERITATEA LUI MONTAIGNE

I

„Si j'avais à revivre, je revivrais comme j'ai vécu: ny je ne plainds le passé, ny je ne crains l'avenir..."

Montaigne

Essais-urile lui Montaigne alcătuiesc o vastă autobiografie. În cele trei cărți ale lor, pe multe sute de pagini, Montaigne se spovedește ; pare a ne spune tot : întîmplări mărunte ale vieții, deprinderi de ale sale, gusturi, simțăminte, doruri, visuri și himere, iubiri și prietenii ; ne comunică o știre întîmplătoare aflată de la un călător, formulează critica unei concepții filozofice ; rostește, cam în doi peri, o judecată despre legile sau orînduirile vremii.

S-ar părea, așadar, că pentru a cunoaște pe Montaigne n-avem nimic mai bun de făcut decît să-i citim *Essais*-urile. Lucrul nu este adevărat decît pe jumătate. Sigur este că *Essais*-urile rămîn izvorul cel mai de seamă pentru cunoașterea lui Montaigne, cu condiția însă ca noi să fim înarmați față de acestea cu o calitate eminamente montaniană : prudența. Căci, ce e drept, în *Essais*-uri întîlnim la fiece pas pe Montaigne, numai că șiretul Michel Eyquem ne oferă despre sine o anumită imagine : aceea pe care el vrea s-o impună posterității. Gîndurile sale tainice le îmbracă într-un veșmînt gros de glume, locuri comune, anecdote și erudiție ; pe acesta trebuie să-l sfîșiem, bucată cu bucată, pentru a afla — proaspăt păstrat și cumplit de îndrăzneț — gîndul lui Michel de Montaigne.

Scanned with OKEN Scanner

Pe de altă parte, în *Essais*-uri, faptele şi sentimentele capătă timbrul şi culoarea eului montanian. Ele sînt văzute şi povestite dintr-o perspectivă interioară : „De cîţiva ani încoace — spune Montaigne — gîndurile mele numai pe mine mă ţintesc ; pe mine singur mă studiez şi mă controlez ; şi chiar de cercetez altceva, apoi, deîndată, îl revărs asupra mea, sau, mai bine zis, îl absorb în mine însumi." (360) [1]

Această îndelungată atenţie acordată eului, contemplarea lumii şi judecarea sa din acest unghi de perspectivă erau fapte noi pe cînd Montaigne scria *Essais*-urile sale. Noutăţii acesteia i se datorează o bună parte din prospeţimea neasemuită pe care a păstrat-o, după aproape patru veacuri, opera lui Montaigne.

Montaigne este conştient de extrema subiectivitate a lucrării sale. El mai ştie însă ceva : că artistul mărturiseşte mai mult decît ar dori s-o facă. „Uneori pictorului — spune el — îi scapă trăsături nu numai fără intenţia, dar fără cunoştinţa sa." Terenul acesta alunecos, mlaştinile sufletului şi capcanele lui îl îngrijorează : cîteodată îi este frică de a fi spus prea mult ; alteori îşi închipuie că a pălăvrăgit fără rost. „Oare — se întreabă el — nu mi-am pierdut în zadar timpul cercetîndu-mă cu atîta curiozitate şi fără de încetare ?" (371)

Dar voita tăinuire, inconştientele mărturisiri, extrema subiectivitate constituie tot atîtea piedici în înţelegerea unei opere, care mai este şi rodul unui veac îndepărtat, frămîntat de amarnice contradicţii şi lupte înverşunate. Tocmai de aceea este nevoie ca, înainte de a pătrunde în pădurea stufoasă a *Essais*-urilor, să încercăm a tăia cîteva drumuri drepte printre multele întîmplări ale vieţii lui Michel de Montaigne, pentru a lumina astfel sensurile multiple ale operei sale.

---

[1] Citatele după Montaigne, *Essais*, Bibl. de la Pléiade. Cifrele în paranteză indică numărul paginii.

Scanned with OKEN Scanner

Montaigne nu se descrie decît pe sine în *Essais*-uri, dar, astfel făcînd, socoate că el, Montaigne, întrupează, ca fiece om, „întreaga condiţie umană“ (779). Confesiunea lui individuală capătă în acest fel o valoare generală şi pilduitoare. Ea constituie un pas înainte pentru ştiinţa vremii şi o cucerire a moralei. Montaigne este prea discret ca să afirme asemenea lucruri, prea deştept şi prea critic pentru a cădea în ridicolul unei pretenţii grandomane, dar noi simţim, de-a lungul paginilor sale, cum convingerea utilităţii lor susţine şi îmbărbătează pe omul singuratic, care-şi notează în fiece seară gîndurile în turnul castelului din Montaigne.

Dar această „condiţie umană“, pe care Montaigne crede a o descrie, atunci cînd se pictează pe sine, e cu mult prea generală şi imuabilă pentru a putea corespunde unei realităţi. Între generalitatea ei şi individualitatea strict limitată a lui Michel de Montaigne e loc, fără îndoială, pentru o „condiţie umană“ intermediară, aceea întrupată de omul unei anumite ţări, al unei epoci precise şi al unei anume clase sociale. Pe aceasta a descris-o, cu voia sau fără voia lui, Montaigne în *Essais*-urile sale. Pe omul vremii şi clasei sale trebuie să-l căutăm în opera lui Montaigne, pentru ca, o dată cunoscut, să pătrundem în universul singular al *Essais*-urilor montaniene.

Genealogia cunoscută a seniorilor din Montaigne începe în anul 1402, adică abia cu un secol şi ceva înainte de naşterea lui Michel. Străbunul filozofului se numea Ramon Eyquem. El avea un negoţ la Bordeaux : vindea peşte şi era poate şi proprietar de corăbii. După unele păreri, greu de controlat, Ramon ar fi fost de origine izraelită şi şi-ar fi început negoţul ca peticar.[1] Sigur este că bătrînul Eyquem era un negustor de vază, care, spre sfîrşitul vieţii, a cumpărat castelul şi moşia de la Montaigne. Fiul său, Grimon Eyquem, bunicul lui Michel, a continuat îndeletnicirile părin-

[1] V. Bertreux, *Revue hebdomadaire*, 28 fév., 1938.

teşti şi a mărit averea familiei. Abia fiul acestuia, Pierre Eyquem, tatăl lui Michel, păşeşte într-o lume nouă: lumea aristocratică, caracterizată prin cariera militară. Pierre Eyquem de Montaigne ia parte la campania lui Francisc I în Italia şi, o dată întors în patrie, este ales de către concetăţenii lui primar al oraşului Bordeaux. Gloria armelor (relativă, de altfel, dat fiind că nimeni, afară de Michel, nu ne vorbeşte de Pierre Eyquem), nu împiedică pe moştenitorul lui Ramon să-şi vadă de mănoasele afaceri ce le avea la Bordeaux. Omul îşi duce, desigur, foarte bine barca, din moment ce averea familiei Montaigne sporeşte în mîinile sale viguroase. Pierre Eyquem nu glumeşte cînd este vorba de bunurile lui : martore ne stau cele două sute cincizeci de procese care umplu viaţa acestui burghez practic, inteligent şi, după cum vom vedea, deschis ideilor noi.

Căsătoria lui Pierre Eyquem este şi ea un act al burgheziei sale. El se însoară cu o foarte bogată moştenitoare a unei familii izraelite cu vaste legături europene. Fata se numeşte Antoinette de Louppes de Villeneuve. Bunicul ei fusese un oarecare Moïse Paçagon, pînzar îmbogăţit din Saragossa, care-şi luase la bătrîneţe numele de Garcia Lopez de Villanova, după un castel cumpărat întocmai precum Ramon Eyquem cumpărase moşia din Montaigne.

Rudele familiei Lopez erau răspîndite în toată Europa continentală. Montaigne ne va vorbi de verii săi din Anvers, din Toulouse, de la Madrid, de la Roma şi de la Bordeaux. Un Lopez intră în ordinele religioase şi devine iezuit. Vestitul cazuist, Martin del Rio, este văr de-al doilea cu Michel de Montaigne. În aceeaşi vreme, familia Lopez, instalată la Anvers, trece la calvinism. Sub semnul Reformei, afacerile ei prosperează. Astfel stînd lucrurile, nu este de mirare ca, mai tîrziu, Montaigne să se simtă un cetăţean al lumii. „Nu fiindcă ar fi susţinut Socrates — spune el — dar pentru că acesta este şi sentimentul meu, consider, poate chiar cu unele excese, pe toţi oamenii ca pe compatrioţii mei şi îmbrăţişez pe un polonez întocmai ca pe

Scanned with OKEN Scanner

un francez, subsumînd această legătură națională celei universale și comune.“ (943)

În anul una mie cinci sute treizeci și trei, în luna februarie, Antoinette de Louppes, soția lui Pierre Eyquem, senior de Montaigne, dă naștere unui băiat, botezat cu numele de Michel. Pierre Eyquem era un „om nou“, și ca atare își putea îngădui să fie și un original. Inteligența sa limpede, călită în focul treburilor practice, se subțiase și se lustruise în contact cu Renașterea italiană, pe care o sorbise din însuși izvorul ei. În capitolul 2 al cărții a II-a a *Essais*-urilor, Michel de Montaigne ne va lăsa un foarte frumos portret al tatălui său. Iată-l : „Făptura îi era de o dulce gravitate, spunea Montaigne ; era umil și foarte sfios, avea mare grijă să arate, la chip și veșminte, decent și corect, fie călare, fie pe jos ; era grozav de credincios cuvîntului dat, pios și mai degrabă superstițios decît altfel ; pentru un om mărunt era voinic, drept și bine proporționat ; avea un chip plăcut, cam brun ; era minunat de îndemînatic la toate îndeletnicirile nobile. Am mai apucat încă și eu bastoanele lui umplute cu plumb ; făcea cu ele gimnastica brațelor pentru a se pregăti s-arunce piatra, bara, sau pentru scrimă ; avea și pantofi cu talpă plumbuită ca să se exercite la fugă sau salt. În ce privește săriturile, făcea minuni : l-am văzut, la mai bine de șaizeci de ani, bătîndu-și joc de vioiciunea noastră ; îmbrăcat în haină îmblănită se arunca pe cal, dădea ocol mesei sprijinindu-se în palme, și nu urca scara spre camera lui fără a sări cîte trei sau patru trepte deodată.“ (330)

Omul mărunt, vioi, îndemînatic, umil la port, sfios la vorbă, prudent la sfat se arăta îndrăzneț în împrejurările mari ale vieții. Nașterea lui Michel avea să fie o împrejurare însemnată a vieții sale și Pierre Eyquem își crescu îndrăzneț băiatul. Pe copilul acesta, iubit ca ochii din cap, îl încredință la naștere unor țărani săraci „pentru a mă lega — spune Montaigne — de popor și de acei oameni care au nevoie de ajutorul nostru... (tata) era de părere că este mai bine să privesc spre acela care-mi întinde brațele decît spre acela care-mi întoarce spatele. Și de aceea îmi dădu

Scanned with OKEN Scanner

drept naşi oameni dintre cei mai umili, pentru a mă lega de ei. Vederile sale au fost îndreptăţite : cu plăcere mă dăruiesc celor mărunţi." (1071) Groaza aceasta de indivizii „care-ţi întorc spatele" este caracteristică pentru orgoliul burghezului de scurtă vreme intrat în lumea nobiliară şi rănit de celălalt orgoliu, agresiv şi nu defensiv, al gentilomilor dispreţuitori şi obraznici.

În lumea umilă a oamenilor „care-i întindeau braţele", micul Michel crescu ca un brăduţ de munte. Cînd împlini trei ani, tatăl său îl readuse în castelul din Montaigne şi viaţa copilului se transformă ca prin farmec. Trupeşul ţărănuş se văzu preschimbat într-un mic prinţ al Renaşterii italiene. Pierre Eyquem, inteligent, ingenios şi inovator, se dovedi un admirabil pedagog. Convins, spunea Montaigne, că trebuie „să crească sufletul meu în dulceaţă şi libertate, fără severitate şi constrîngere, şi aflînd că unii ar socoti că gingaşul creier al copilului este zguduit de o trezire prea bruscă dimineaţa şi de faptul că este smuls somnului pe care-l are mai adînc decît noi, deodată şi cu violenţă, dăduse poruncă să fiu deşteptat în sunetul muzical al vreunui instrument." (185) Pierre Eyquem, sfătuit de „oameni docţi şi înţelepţi", află, el, care nu prea ştia mare lucru, că învăţarea limbilor clasice constituie un chin pentru bieţii copii. Hotărît să aplice şi aici regula sa de dulceaţă, libertate şi voie bună, el angajă mai mulţi profesori, printre care un medic german, Horstanus. Nici unul dintre aceşti pedagogi nu cunoştea limba franceză ; ei vorbeau în schimb latina ca pe o limbă vie. Copilul, ţinut în braţe mai ales de Horstanus, gînguri mai întîi în latineşte. Tatăl, mama, valetul, camerista, toţi în preajma copilului vorbeau limba cea veche. De nevoie, ei învăţaseră cîtă latină le trebuia pentru a se înţelege unii cu alţii. Castelul din Montaigne, supus acestei reguli inviolabile, vuia de ecouri clasice şi în curînd, spune Montaigne, „atîta ne latinizarăm, încît (latina) se revărsa şi peste satele vecine, unde se mai întrebuinţează şi astăzi cuvinte latineşti pentru meşteri şi unelte." (184) Astfel, spune mai tîrziu Montaigne, „limba latină este pentru mine firească. O înţeleg mai bine decît franceza. Cînd mi s-a întîmplat de două

Scanned with OKEN Scanner

sau de trei ori în viaţă să cad pradă unor emoţii nestăpînite şi puternice, din măruntaiele mele au ţîşnit totdeauna cuvintele latineşti."

Scopul acestei educaţii, tendinţa ei adîncă, era nouă şi opusă aceleia a veacurilor precedente. Pierre Eyquem — se vede limpede — nu dorea pentru fiul său gloria cavalerilor sau viaţa de sfinţenie a pustnicilor ; el vroia să dăruiască copilului *fericirea.* Pentru ca acesta s-o poată gusta şi sorbi, îl creştea în dulci sunete de violă şi în acordurile auguste ale limbii latine. Astfel făcînd, Pierre Eyquem gîndea şi simţea ca un burghez al veacului său ; el înzestra pe fiul lui, Michel, cu acea aspiraţie precisă şi violentă spre fericire, pe fundamentul căreia primul moralist al Franţei urma să clădească morala lui şi a clasei sale.

Dar burghezii veacului al XVI-lea erau oameni prudenţi. Ei ştiau că pentru a te descurca în viaţă trebuie să ai avere şi capacităţi. Avere avea Michel ; îi mai trebuia şi carte. La şase ani băiatul fu închis într-un colegiu. Cel mai bun al vremii şi al locului. Trist, totuşi, dacă-l comparăm cu viaţa de basm a castelului din Montaigne.

Michel se dovedi a fi un elev mediocru. Visa cu ochii deschişi, citea poezii, învăţa, dar nu uita de îndată ce învăţa, căci îi lipsea memoria, ca multor imaginativi. Suferea cu nerăbdare constrîngerile ; mai tîrziu, la mai bine de patruzeci de ani, cînd scrie vestitul său eseu despre *Educaţia copiilor,* o undă de veche răscoală trece în paginile consacrate şcolii : „(Colegiul) este o adevărată temniţă a tinereţii captive — desfrîul o pîndeşte pe aceasta, căci ea este pedepsită înainte de a fi greşit. Intraţi : nu veţi auzi decît ţipetele copiilor chinuiţi şi ale profesorilor înfuriaţi. Ciudată metodă : pentru a trezi în sufletele gingaşe şi sfioase pofta de lecţii (profesorii) se apropie de aceştia cu un chip înspăimîntător şi înarmaţi cu bice. Nedrept şi dăunător sistem." (176)

La cincisprezece ani, băiatul părăsi şcoala, pentru a urma cursurile Facultăţii de Drept. La 1556, tatăl său îi cumpără un loc de consilier la curtea din Péri-

Scanned with OKEN Scanner

gueux, de unde, în curînd, fu mutat la Camera de anchetă a Parlamentului din Bordeaux.

Sîntem încredinţaţi că lui Montaigne nu i-a plăcut meseria de magistrat. Mai tîrziu, în solitara lui bibliotecă, acolo unde n-aveau drept de cetăţenie decît autorii iubiţi, nu aflăm decît două cărţi juridice : una de Drept cutumier, *Décisiones Burdugalenses,* şi un cod de *Decrete,* adunate de jurisconsultul Masverius.

La drept vorbind, Montaigne nu putea fi de acord nici cu principiile, nici cu metodele justiţiei din vremea lui. În ce priveşte primele, vom vedea cît de aspră va fi satira montaniană îndreptată împotriva justiţiei feudale ; ea a folosit ca punct de plecare multor minţi luminate şi multor suflete calde ale viitorului. Cu privire la metodele dreptăţii, procurorul Montaigne văzuse cu ochii lui cum erau aplicate. La Camera de anchetă a Parlamentului din Bordeaux, ca de altfel în toate tribunalele vremii, două metode erau îndeosebi folosite : înşelătoria şi tortura. Inculpatului i se făgăduia, în chip mincinos, în schimbul mărturisirii, iertarea. Dacă nu se lăsa convins, adevărul real sau presupus îi era extras prin chinuri. Tînărului magistrat i se zbîrleşte părul de oroare. Trupul şi sufletul îi sînt înfiorate, căci — spune el — „sînt grozav de mişel la îndurare şi blîndeţe. În ce mă priveşte, m-aş lua mai mult după milă decît după dreptate". (28) De aceea ne face următoarea mărturisire : „atunci cînd am fost chemat pentru osîndirea crimelor, am călcat mai degrabă dreptatea." (28)

Dar Montaigne, după cum vom vedea, n-are un suflet de rebel. E îndemînatic, prudent, aşteaptă, amînă, se strecoară. Timp de treisprezece ani practică în linişte şi fără nici un incident o carieră faţă de care obiecţiile lui de conştiinţă erau evidente. Apoi, în 1570, la treizeci şi şapte de ani, îşi dă demisia din magistratură şi se instalează definitiv în castelul său din Montaigne. O perioadă esenţială a vieţii lui începe acum ; înainte de a încerca să înţelegem pe omul singuratic de la Montaigne, să ne oprim asupra a două evenimente decisive ale vieţii lui Michel Eyquem :

Scanned with OKEN Scanner

acestea preced retragerea sa și înseamnă cu o pecete indelebilă sufletul filozofului.

Prin viața lui Montaigne trecuse o umbră fugară și tînără. Ea nu avusese chip de fată, ci de băiat, și nu dragostea, ci prietenia legase pe Michel de Montaigne de Etienne de La Boëtie. Etienne avea trei ani mai mult decît Michel. Acesta din urmă ne povestește întîlnirea lor și prietenia subită care izbucnise, asemenea unei lave. „Ne căutam — spune Montaigne — înainte de a ne fi văzut și (ne iubeam) auzind vorbind unul de celălalt... cred că printr-o hotărîre a cerului. Ne îmbrățișam prin numele noastre. La prima întîlnire, care avu loc din întîmplare la o mare serbare orășenească, ne legarăm de-ndată și atît de bine ne simțirăm și atît de mult ni se păru a ne cunoaște, că de atunci înainte nimeni nu ne era mai aproape decît unul de celălalt.“ (198)

Etienne era înțelept, nobil în sentimente, curajos și simplu. Ca și Montaigne, făcea parte dintr-o familie de burghezi înstăriți ; ca și el, era magistrat ; citise clasicii și era stoic. Etienne și Michel asistau, ca mulți tineri ai vremii lor, înspăimîntați, la iureșul de primprejur. Discordia religioasă răvășea Franța. Două biserici, cea catolică și cea reformată, se luptau cu armele în mînă. Sub rase și sutane, cu argumente teologice și filozofice, se-nfruntau interesele aspre a două clase : feudalitatea și burghezia.[1]

La Boëtie face răspunzătoare de multele suferințe ale vremii tirania și fanatismul. El scrie un violent

[1] Privind Reforma se mai iscă și azi diferite controverse. Unii istorici burghezi, preferînd să șteargă caracterul de clasă al marilor mișcări sociale, neagă faptul că Reforma ar fi exprimat interesele burgheziei ; ei subliniază că, în sudul Franței, printre hughenoți aflăm toate numele ilustre ale aristocrației provensale și gascone. Faptul merită a fi studiat și e limpede că Reforma are un caracter contradictoriu : progresist, întrucît burghez ; reacționar, întrucît opus centralizării și unificării Franței. Primul e totuși covîrșitor, fiind constitutiv. Cel de-al doilea coincide cu interese trecătoare și curînd depășite. Engels

Scanned with OKEN Scanner

pamflet împotriva acestora. Titlul opusculului este *Discurs despre servitutea acceptată*. Textul va circula pînă la 1578 în manuscris şi va fi cunoscut sub titlul sugestiv de *Contra-unul (Le Contre-un)*. *Discursul* este o apologie pasionată a libertăţii şi îndreptăţirea unei posibile răscoale. Atunci cînd tirania întrece măsura, poporul n-are numai dreptul, ci şi datoria să se revolte. Orice guvernare trebuie să se întemeieze pe liberul consimţămînt al supuşilor. La Boëtie mai apucă să scrie înainte de a muri încă o lucrare politică : *Memoriu despre tulburările noastre pricinuite de către edictul din ianuarie 1562*. Edictul acesta fusese promulgat de către Carol al IX-lea ; el constituia o schiţă a viitorului Edict din Nantes (1598). Regele încerca prin acest subterfugiu să împace religiile vrăjmaşe, făcînd apel la înţelepciunea supuşilor săi. La Boëtie socoate un asemenea apel ineficace : existenţa a două biserici într-un singur stat primejduieşte, după el, unitatea acestuia : pacea nu poate fi obţinută decît prin absorbirea bisericii reformate într-un catolicism purificat de abuzuri şi dogmatism.

Aceste idei, emise de La Boëtie tocmai în vremea prieteniei sale strînse cu Michel de Montaigne, trebuie să fi fost şi acelea ale fiului lui Pierre Eyquem. Ele erau, desigur, împărtăşite de un mare număr de burghezi, care erau, poate, în fundul sufletelor lor, republicani. Căci la Bordeaux sufla un vînt de libertate venit din largul oceanelor. Oraşul era în veacul al XVI-lea, în ordinea mărimii, a doua cetate a Franţei după Paris. Bordeaux-ul era capitala Guyenei, o pro-

---

a arătat în ce măsură dogma predestinării e legată de lumea liberei concurenţe. (*Etudes philosophiques*, Ed. Sociales, Paris, 1951, *Le matérialisme historique*, p. 98.) Cînd Calvin declară că „dobînda e necesară şi folositoare republicii", sau cînd negustorul hughenot al veacului al XVI-lea scrie în registrele sale că „cine-şi ţine bine socotelile merge drept în rai" (Cit. apud : Jean Bruhat, *Histoire du mouvement auvrier français*, Ed. sociales, Paris, 1952, T. I, pp. 56—57), şi unul şi celălalt vorbesc ca nişte burghezi. Să observăm că biserica romană, ocrotind interesele feudalului, etern debitor, interzice camăta, pe care o trece printre păcatele strigătoare la cer.

Scanned with OKEN Scanner

vincie îndestulată, bucurîndu-se de libertăţi şi privilegii ; ca atare, oraşul era respectat de regele Franţei şi curtat de regele Navarei, care-l socotea miezul unui posibil regat reformat. În marele port, cu fundalul lui de corăbii albe, foia o mulţime cosmopolită : marinari şi negustori veniţi din lumea largă ; aceştia din urmă erau bogaţi şi erau şi sceptici, ca oamenii care au văzut şi au auzit multe. În casele întemeiate ale pînzarilor şi armatorilor, creşteau copii practici, independenţi şi lucizi, ca La Boëtie şi Montaigne. Ei erau adăpaţi la izvoarele clasice şi îşi aminteau, prea des pentru liniştea regatului, că cea mai bună şi nobilă formă de guvernămînt ar fi fost republica.

Cît de subversive trebuie să fi părut la vremea lor ideile exprimate de La Boëtie în *Contra-unul* ne-o dovedeşte apărarea tardivă, pe care i-o ia Montaigne în eseul său *Despre prietenie*. El explică aci de ce în 1571 nu publică decît versurile franceze şi latine ale lui La Boëtie, neglijînd opera sa politică : „fiindcă — spune Montaigne — am socotit că această lucrare a fost, de atunci încoace, scoasă la lumină în scopuri rele, de către aceia care caută să tulbure şi să schimbe orînduirea noastră, fără să se întrebe dacă o pot îmbunătăţi ; ei au amestecat (opera lui La Boëtie) în alte scrieri de teapa lor *(de leur farine)* şi de aceea eu n-am publicat-o aci. Şi ca nu cumva memoria autorului să fie jignită de către acei care n-au avut cum să cunoască părerile şi acţiunile lui, îi anunţ că acest subiect a fost tratat de (autor) pe cînd era copil. Nu mă îndoiesc că credea ce a scris ; căci era atît de cinstit, încît n-ar fi minţit nici pe cînd se juca ; şi ştiu mai mult : că dacă ar fi fost de ales, ar fi preferat să se fi născut la Veneţia decît la Sarlac, şi pe bună dreptate. Dar mai avea o maximă suverană tipărită în suflet : să asculte şi să se supună cu sfinţenie legilor sub care s-a născut." (204)

Da, Montaigne are dreptate cînd spune că La Boëtie ar fi preferat Republica Veneţiană Regatului Francez. Are dreptate şi observaţi că şi dă dreptate lui La Boëtie. Dar cu o metodă intelectuală, al cărei sens şi scop îl vom studia mai departe, Montaigne afirmă de

îndată că La Boëtie era un cetăţean cuminte şi supus. Poate că, dacă ar fi trăit, chiar astfel ar fi fost, din moment ce prietenul său, Michel Eyquem, şi el s-a plecat în faţa veacului, şiret şi cuminte, lăsînd opera lui să explodeze în viitor, cînd va fi ars întreg fitilul lung pe care prudentul filozof îl pregătise.

Am văzut însă că prietenia între cei doi filozofi nu era numai intelectuală şi politică. Comunitatea de idei alcătuise o comunitate de sentimente. Montaigne va cînta de-a lungul întregii sale vieţi acest sentiment rar şi pur, care este prietenia, şi va plînge pînă în ultimii lui ani pe La Boëtie, mort în 1563, la treizeci şi trei de ani. În 1571 el scrie: „într-adevăr, dacă compar tot restul vieţii mele, cu toate că, prin voinţa Domnului, ea a fost dulce, uşoară şi, exceptînd pierderea unui asemenea prieten, lipsită de dureri chinuitoare... dacă o compar, zic, toată cu cei patru ani în care mi-a fost dat să mă bucur de dulcea lui tovărăşie şi societate, ea îmi pare asemenea unui fum sau unei nopţi întunecate şi dureroase. Din ziua în care l-am pierdut, nu fac altceva decît să mă tîrăsc lîncezind; chiar plăcerile ce mă înconjură, în loc să mă mîngîie, îmi sporesc suferinţa: împărtăşeam totul; acum mi se pare că-i rămîn dator cu o parte... Eram atît de obişnuit să fiu al doilea pretutindeni, încît parcă nu mai exist decît pe jumătate." (203—204) Cu douăzeci de ani mai tîrziu, pe cînd Montaigne era în pragul morţii, el adăugă pe ultimul exemplar al ultimei ediţii a *Essais*-urilor, pe care n-a mai apucat s-o vadă, cîteva cuvinte; ele sînt dintre cele mai frumoase ce au fost vreodată rostite despre prietenie şi se potrivesc, de altfel, şi dragostei. Întrebîndu-se de ce l-a iubit într-atîta pe La Boëtie, Montaigne răspunde: *„Pentru că era el; pentru că eram eu."* (197)

La doi ani după moartea lui La Boëtie, Montaigne se căsătoreşte. În 1565, el ia de soţie pe Françoise de La Chassaigne, care făcea parte, ca şi Michel Eyquem, dintr-o familie de magistraţi. La drept vorbind, Mon-

Scanned with OKEN Scanner

taigne alege femeia mai mult după zestre, care era bunicică, decît după criterii sentimentale. De altfel, ne-o şi spune : „O căsătorie bună, dacă cumva aşa ceva există, exclude condiţia amoroasă". Ea este o „învoială înţeleaptă", unde „alianţele şi averea cîntăresc tot atît, ba chiar mai mult, decît farmecul şi frumuseţea... După cîte m-a învăţat pe mine experienţa — continuă Montaigne — eu cer unei soţii, înainte de orice altă virtute, să fie strîngătoare." Această viziune antiromanţioasă şi, prin excelenţă, burgheză a căsătoriei face din Montaigne un soţ, dacă nu aprins, apoi liniştit şi sigur. El însuşi o constată cu o mirare care nu era menită a o măguli pe Françoise de La Chassaigne : „oricît aş fi fost socotit de destrăbălat *(licencieux)*, am respectat legile căsătoriei mai strict decît făgăduisem sau sperasem. Nu mai face să te zbaţi după ce te-ai dat legat." (825—826)

În căsătorie, Montaigne nu pare a fi aflat nici dragostea, nici prietenia. S-a sfîrşit cu „sărutările tinereţii, gustoase, lacome, lipicioase". Ierarhia acordată de Montaigne femeii cînd ne vorbeşte de plăcerile vieţii, astfel enumerate, „aerul, vinul, nevasta şi pepenii", şi faptul că într-un rînd suspină, spunînd că „e mai uşor să te lepezi de tot sexul decît să rămîi exclusiv şi fără abateri în tovărăşia soţiei tale", ne face să bănuim că filozoful a fost poate un soţ corect, dar nu unul entuziast.

Françoise îi dăruieşte şase copii. Unuia singur îi fu dat să trăiască, unei fete, Léonore, născută în 1571, la Montaigne. Tatăl său o iubeşte, dar socoate că creşterea ei incumbă mamei. De moartea celorlalţi copii nu se sinchiseşte prea tare. Într-un rînd notează : „Anul acesta mi-au murit doi sau trei". Atît. Dar cu Montaigne nu trebuie niciodată să conchidem prea repede : sufletul lui călătoreşte prin multe meandre ; omul tace, se ascunde în dosul unei glume, din prudenţă, din pudoare, din scepticism. Căci, să nu uităm că pedagogul Montaigne, ca şi pedagogul Jean-Jacques Rousseau, a iubit copiii. Jean-Jacques i-a părăsit pe ai săi ; Michel Eyquem abia a băgat de seamă că i-a pierdut. Şi

totuşi, şi unul şi celălalt au pătruns sufletul gingaş şi complicat al copilului şi au creat metode de creştere blînde şi eficace. Sublimare a sentimentelor, regrete, remuşcări ? Greu de spus. Sigur este că Montaigne ne declară într-un rînd că ar fi dorit să aibă un fiu pentru a-i putea „umple inima cu ingenuitate şi franchețe“ (371) şi că el, unul, „nu poate îngădui nici o silnicie, cînd este vorba de educarea unui suflet gingaş, crescut pentru onoare şi libertate“ (370).

Cu sufletul plin de dor, dorul dureros după Etienne de La Boëtie, însoţit cu o femeie care nu stă aproape de inima lui, cunoscînd prea bine „dreptatea“ ţării sale şi pe unii dintre oamenii care o guvernau, înspăimîntat de tulburările vremii, născute din nesăbuitele certuri ale domnilor teologi, Montaigne se închide în castelul său, hotărît să se consacre unei vieţi dulci şi fără griji. În *Essais*-uri, el ne-a lăsat portretul omului de atunci, al lui Michel Eyquem, magistrat la pensie şi moşier lenos. Iată-l : „Sînt mic de stat şi cam îndesat ; faţa mea nu e grasă, dar plină ; temperamentul, între vesel şi melancolic, potrivit sangvin şi aprins... sînt sănătos şi vioi şi pînă la vîrsta mea n-am prea fost bolnav.“ (627—628)

Pe peretele camerei sale de lucru pune să i se zugrăvească o inscripţie latinească, menită a-i folosi ca îndreptar. Ea sună astfel : „În anul Domnului 1571, la vîrsta de treizeci şi opt de ani, în ajunul calendelor lui Marte şi al naşterii sale, Michel de Montaigne, de multă vreme obosit de sclavia curţii şi a demnităţilor publice, a venit, încă în puterea vîrstei, să se odihnească pe sînul doctelor fecioare. El vrea să încheie liniştit şi fără grijă o viaţă săvîrşită în bună parte şi, dacă soarta i-o va îngădui, să şi-o sfîrşească în această locuinţă, paşnic adăpost părintesc, pe care doreşte să-l consacre Libertăţii şi Liniştii.“ [1]

---

[1] V. F. Strowski, *Montaigne*, éd de *La Nouvelle Revue Critique*, Paris, 1938, p. 114.

Scanned with OKEN Scanner

Viaţa pe care Montaigne o socoate în bună parte „săvîrşită“ abia începe, dat fiind că din fecunda ei solitudine se nasc *Essais*-urile.

Pe cînd Montaigne se ascundea în castelul său ca într-o scoică, războiul civil era în toi. „Libertatea şi Liniştea“, cărora filozoful vroia să le consacre anii „bătrîneţelor sale“, păreau a fi grav ameninţate. „Adeseori am adormit — spune Montaigne — închipuindumi că în noaptea aceea voi fi trădat şi ucis şi cerînd soartei (să mor) fără groază şi fără suferinţă.“ (941) „Într-o zi unui oarecare (un quidam) îi veni în gînd să-mi calce casa ; (individul) sosi singur şi ceru să intre în castel. Îl cunoşteam după nume şi mă încredeam în el ca într-un vecin, dacă nu ca într-un prieten ; poruncii să i se deschidă poarta, astfel cum fac pentru oricine. Omul părea înspăimîntat, calul lui gîfîia, zdrobit de oboseală. Noul-sosit îmi înşiră următoarea poveste : că la două leghe depărtare de aci întîlnise pe un duşman al său, că acesta îl fugărise şi că el, speriat, venise să-mi ceară adăpost... oamenii lui se rătăciseră. Eu, naiv, încercam să-l îmbărbătez, să-l liniştesc, ba îi dădui să şi bea ca să se răcorească. Scurtă vreme după aceea, sosiră patru sau cinci oşteni de-ai lui, tot atît de speriaţi ca şi el ; apoi alţii şi alţii, pînă la vreo douăzeci şi cinci, treizeci, toţi prefăcîndu-se fugăriţi. În suflet mi se strecură o bănuială ; ştiam în ce veac trăiesc şi cîtă invidie trezeşte gospodăria mea... Socotind însă că nu era nici o pricopseală să schimb tactica, şi neputînd scăpa de ei fără a rupe, am adoptat ca totdeauna atitudinea cea mai firească şi am poruncit să fie primiţi cu toţii... Oştenii rămaseră în curte, călare ; căpetenia lor intră cu mine în sala cea mare, fără a îngădui să-i fie dus calul la grajd ; susţinea că doreşte să plece îndată ce va avea ştiri despre oamenii săi. În sfîrşit, era stăpîn pe situaţie şi nu-i mai rămînea decît să-şi înfăptuiască planul. Mai tîrziu a povestit adeseori (căci nu-i era ruşine să povestească) că chipul şi sinceritatea mea i-au smuls trădarea din

Scanned with OKEN Scanner

mînă. A sărit în șa, în timp ce oștenii lui îl priveau țintă în ochi să vadă ce semn o să le facă ; nu mică le fu mirarea cînd îl văzură ieșind pe poartă și părăsind o afacere atît de bănoasă." (1030—1031)

Moartea pîndea astfel pe Montaigne chiar înlăuntrul zidurilor sale. Ea avea, sau i se părea lui Montaigne că are, mii de chipuri : năvala unui baron bandit venit cu gînd de prădăciune și asasinat, galopul unui cal ce tăie într-o zi drumul lui Michel Eyquem și-l lăsă leșinat într-un șanț, bolile hîde, vocea muieratică a vîntului, care zguduia ferestrele înaltelor turle, sau țipătul prelung al cucuvelei, ciudat desprins pe liniștea nopților cîmpenești.

Moartea constituia, de altfel, o veche obsesie a lui Montaigne. Michel avusese o copilărie fericită, dar un psihiatru, reconstituind psihologia copilului după mărturisirile filozofului, l-ar putea înscrie pe acesta în categoria „copiilor anxioși". O frică nelămurită stăruia mereu în sufletul aceluia căruia Pierre Eyquem voise să-i dăruiască fericirea.

Poate că, de altfel, tocmai oamenii fericiți se tem de moarte. Viața este un bun prețios numai pentru ființele cărora ea li se pare dulce. Și apoi, ideea morții este indisolubil legată de ideea suferinței fizice, și Montaigne era un ultrasensibil. Cu modestie ne mărturisește el slăbiciunea aceasta rușinoasă, care-l aseamănă cu o femeie : „Nu este destul — spune Montaigne — să-ți întărești sufletul, mai trebuie să-ți întărești și mușchii. Eu, unul, știu ce greu trage sufletul meu înhămat la un trup atît de gingaș și de simțitor și care se bizuie atît de mult pe el. Adeseori m-a izbit faptul că maeștrii mei dau în scrierile lor exemple de mărinimie, forță și bărbăție, care nu sînt de fapt decît exemple de piele groasă și oase tari. Căci am văzut bărbați și femei care suferă mai puțin de pe urma unei ciomăgeli, decît sufăr eu de pe aceea a unui bobîrnac."

Tocmai acestui om sensibil și anxios îi fu dat să se întîlnească mereu cu suferința și cu moartea. Ca anchetator al Camerelor Criminale și ca procuror,

Scanned with OKEN Scanner

Montaigne fusese silit să asiste la torturi. Ca cetățean, el trăise răscoalele provinciei sale și sîngerosul război civil care bîntuia în întreaga Franță. Văzuse murind pe Etienne de La Boëtie, își pierduse copiii, iar pe el, Michel Eyquem, moartea îl pîndea în fiece clipă. Astfel stînd lucrurile, nu e de mirare că vechea obsesie creștea și prindea rădăcini din ce în ce mai adînci în sufletul filozofului.

Montaigne, ferecat în castelul său, simte moartea ațintită asupra lui. Încetul cu încetul gîndul acesta secătuiește în el pofta de viață. Poate că și existența de moșier pe care o duce nu prieste descendentului atîtor negustori obișnuiți cu forfota tîrgurilor și a porturilor. Farmecul vieții rurale nu mișcă pe Montaigne: „În ce mă privește — ne spune el — nici plăcerea de a clădi, care se spune că ar fi atît de atrăgătoare, nici vînătoarea, nici grădinile, nici celelalte plăceri ale vieții singuratice nu mă prea amuză, și-mi displac ca și concepțiile incomode. Eu nu țin atît să am opinii viguroase și docte, cît doresc să fie ușoare și plăcute vieții... Cei care aud vorbind de nepriceperea mea în treburile casnice îmi șoptesc la ureche că aceasta ar fi semn de dispreț și că s-ar cădea să cunosc uneltele plugăritului, vremea lucrărilor și ordinea lor, cum se face vinul, cum se altoiește, numele ierburilor și al fructelor, pregătirea cărnurilor pe care le mănînc, prețul și felul stofelor cu care mă îmbrac... E drept că locuiesc la mine acasă de obicei, și aș dori să-mi placă aci mai mult decît aiurea, dar nu știu de voi reuși." (921—922)

Și într-adevăr, Montaigne rămîne străin de asemenea îndeletniciri gospodărești. Căci Michel Eyquem este un intelectual burghez într-un veac încă feudal și războinic. Locul lui de predilecție e camera de lucru, „librăria" lui. Acolo se simte în sfîrșit la el acasă, ferit cît se poate de „himere și monștri ciudați", născuți „fără ordine și motive" de închipuirea lui. Pe zidurile rotunde ale turnului său a clădit rafturi ; în acestea a așezat cele o mie de volume moștenite de la Etienne de La Boëtie. Numărul lor va spori, Montaigne dorind

Scanned with OKEN Scanner

să ridice între el şi moarte un zid înalt de cărţi. Tavanul camerei se sprijină pe patruzeci şi cinci de bîrne ; pe acestea, Montaigne a poruncit să fie scrise cu pensula maxime ale înţelepciunii eline şi latineşti ; una singură este franţuzească ; pe aceasta a închipuit-o el, Montaigne, şi ea sună astfel : „Ce pot şti ?“

Cînd Montaigne îşi clădeşte astfel cuibul, el nu se gîndeşte anume să scrie. Năzuieşte numai să fie singur, să viseze, să citească, în cărţi şi în sufletul lui, să se caute pe sine şi poate să se găsească. Dar pentru unii oameni propriul lor suflet constituie un infern. Iar pentru Montaigne, nou Orfeu, această călătorie în infern nu este scutită de primejdii. Pe cînd se caută astfel, frica de moarte îl cuprinde iarăşi, şi ea este atît de cumplită, încît ajunge să dorească moartea ca pe un sfîrşit al chinurilor sale şi ca pe o desăvîrşire. Gînduri de sinucidere îi trec prin minte şi într-o zi notează : „Ne poate lipsi pămînt pentru a trăi, dar de pămînt pentru a muri nu ducem lipsă... De ce te plîngi de lumea aceasta ? Ea nu te ţine : de trăieşti în durere, de vină e mişelia ta ; de voieşti, poţi muri oricînd.“ (335)

Dar limpedea lui inteligenţă şi, mai ales, solidul său instinct de conservare îl îndeamnă să pună capăt acestui delir al închipuirii. Cum poate oare să se mîntuiască ? Ce trebuie să facă ? Acestor întrebări intime Montaigne le răspunde printr-o hotărîre : hotărîrea de a scrie. Dacă vreodată teoria aristotelică a *catharsisului*, adică a purgării pasiunilor prin artă, s-a potrivit vreunui caz, apoi acesta este cazul lui Montaigne. Dacă Montaigne se apucă să scrie este pentru că înlăuntrul mecanismului său psihologic anumite resorturi scîrţîie şi ameninţă să se rupă ; dacă scrie, este pentru că suferă şi nădăjduieşte că se va vindeca liberîndu-se, adică mărturisind.

Mecanismul creaţiei nu relativizează sau minimalizează cuprinsul ei. Montaigne, scriind, alină o suferinţă intimă şi personală ; el dă însă operei sale un scop practic şi social. Din experienţele lui interioare şi exterioare, doreşte să extragă o lecţie folositoare

Scanned with OKEN Scanner

lui şi altora ; el mai vrea să-şi spună şi cuvîntul asupra evenimentelor vremii şi ideilor ce se vînturau pe atunci ; în sfîrşit : „doresc — spune el — să fiu văzut în felul meu simplu, firesc şi obişnuit, fără poză şi artificiu ; căci pe mine mă pictez. Defectele mele vor apărea cu evidenţă *(au vif)* şi imperfecţiile şi felul meu înnăscut (*ma forme naïve*), în măsura în care decenţa publică mi-o îngăduie. Dacă aş fi făcut parte dintre acele naţii care se spune că trăiesc sub dulcea libertate a primelor legi ale firii, te asigur (cititorule) că, cu dragă inimă, m-aş fi arătat întreg şi gol.“ [1]

Şi pentru aceste motive mărturisite şi pentru celelalte, pe care am încercat a le ghici, Montaigne se închide în biblioteca sa şi lucrează. „Ba răsfoiesc o carte — ne spune el — ba o alta, fără ordine şi scop, pe apucate ; cînd visez, cînd înregistrez şi dictez plimbîndu-mă aceste visuri, pe care — iată-le.“

Visurile, sau mai bine zis visările acestea, au fost turnate în tiparul primelor două cărţi ale *Essais*-urilor lui Montaigne. „Privilegiul“ acordat poartă data de *mai 1579*. Mai mult în joc, pentru a-şi ţine în frîu himerele, pentru a se mîngîia, pentru a-şi crea reguli de viaţă — iată că Montaigne scrisese de-a lungul acestor nouă ani nouăzeci şi patru de capitole. Plin de o îndreptăţită mîndrie, Michel Eyquem duce bogatul manuscris la Bordeaux ; acolo se află un vestit tipograf, Simon Millanges. Acesta culege cu literă frumoasă şi împodobită prima ediţie a *Essais*-urilor lui Michel de Montaigne.

În primăvara anului următor, Montaigne pleacă cu cartea sa la Paris. Parisul ocupă un loc deosebit în sufletul filozofului. Pentru a înţelege cum stau lucrurile, nu trebuie să uităm că Michel Eyquem trăieşte într-o vreme cînd în Europa sentimentul unităţii naţionale n-a apucat să se închege, cînd viaţa provincială mai are încă o originalitate savuroasă şi proprie. Abia — ca o expresie a unor condiţii istorice date —

---

[1] *Au lecteur.*

Scanned with OKEN Scanner

voința dîrză a lui Richelieu va crea, cu o jumătate de veac mai tîrziu, unitatea politică a Franței și reflexul ei în conștiințele franceze. Montaigne este un gascon. El scrie și vorbește o franceză provincială : „franceza mea — spune el — este stricată și ca pronunție, și altfel de barbaria ținutului... dar mai sus de noi, spre munți, se vorbește o limbă gasconă pe care o găsesc deosebit de frumoasă, uscată, scurtă, semnificativă, bărbătească și militară... pe atît de nervoasă, puternică și pertinentă, pe cît de grațioasă, delicată și abundentă este franceza.“ (625) Și, de aceea, Montaigne se simte mai întîi gascon și apoi francez, iar francez nu se simte cu adevărat decît la Paris și prin Paris : „Mă simt dator să declar — spune el — că niciodată nu mă ridic într-atît împotriva Franței, încît să nu privesc Parisul cu ochi duioși ; orașul acesta mi-a cîștigat inima încă de pe cînd eram copil ; s-a întîmplat în ce-l privește ce se întîmplă cu toate lucrurile foarte bune ; cu cît am văzut mai multe orașe frumoase, cu atît frumusețea (Parisului) a sporit iubirea mea pentru el... Mi-e drag pentru el însuși și pentru ființa sa proprie, fără adaosul nici unui fast străin ; îl iubesc din tot sufletul ; îmi sînt scumpe pînă și negii și petele sale (*„ses verrues et ses taches“*) ; nu mă simt francez decît prin această mare cetate, mare prin mulțimea ei și prin fericita sa așezare ; dar mare mai ales și neasemuită în varietatea și mulțimea plăcerilor pe care le oferă ; glorie a Franței și una dintre podoabele cele mai nobile ale lumii. Alunge Domnul departe de orașul acesta certurile noastre ! Cît timp va fi unul și unit, nu mă tem pentru el de nici o silnicie ; îl vestesc că dintre toate partidele cel mai primejdios este acela care poate introduce în sînul său Discordia și nu mă tem pentru el decît de el însuși... Cîtă vreme va exista, bătrîneților mele nu le va lipsi un adăpost.“ (942—943)

Cu toată dragostea sa pentru Paris, Montaigne păstrează o vie curiozitate față de miile de locuri unde închipuirea lui alergase pe cînd singuratic visa în turla bătută de vînt a castelului din Montaigne. E și bolnav.

Scanned with OKEN Scanner

Are pietre la rinichi, durerile îl chinuie şi medicii îl sfătuiesc să bea ape. Şi atunci Montaigne se hotărăşte să plece, dar nu undeva pe aproape, în Franţa, ci departe, prin Europa. Întocmai precum va face Descartes, cu un veac mai tîrziu, Montaigne doreşte să citească în „marea carte a lumii", după ce a citit în multele tomuri strînse în „librăria" de la Montaigne.

Călătoria aceasta ne-o povesteşte, sau mai de grabă o consemnează, Montaigne în *Jurnalul* său *de călătorie*, al cărui manuscris va fi uitat de moştenitorii lui, într-un cufăr al castelului din Montaigne. Lucrarea va fi găsită abia în secolul al XVIII-lea, de către doi savanţi care-şi vor disputa paternitatea descoperirii : Prunis şi Meusnier. Cînd *Jurnalul* va apărea, el va fi dedicat de către Meusnier lui Buffon şi va purta următorul titlu : *Jurnalul de călătorie al lui Michel de Montaigne în Italia, prin Elveţia şi Germania, în anii 1580—81.*

Titlul operei indică itinerarul filozofului. Montaigne părăseşte Franţa trecînd pe la Bâle, străbate Elveţia, făcînd scurte etape, se opreşte mai îndelung la München, trece Alpii prin Brenner, vizitează Veneţia şi Florenţa şi soseşte în sfîrşit la Roma la 30 noiembrie 1580. Aci rămîne pînă în aprilie 1581. Apoi se plimbă prin Italia şi la 1 octombrie se reîntoarce în oraşul papal, pe care-l părăseşte definitiv după două săptămîni. La 30 noiembrie 1581 ajunge la Montaigne rupt de oboseală. Drumul de întoarcere prin Milano şi Lyon a fost parcurs în mare grabă, căci filozoful fusese rechemat în patrie de o scrisoare care era o poruncă.

Înainte de a cerceta ce cuprindea scrisoarea trimisă seniorului de Montaigne, să răsfoim paginile *Jurnalului de călătorie*. Trebuie spus din capul locului că textul acesta constituie o dezamăgire pentru cititorul modern. La drept vorbind, lucrarea nici nu e ieşită din pana lui Montaigne, ci din aceea a secretarului său, căruia stăpînul îi dădea desigur indicaţii. Abia ultima parte e scrisă de Michel Eyquem, dar — nefericită idee ! — autorul în loc să vorbească frumoasa

Scanned with OKEN Scanner

lui franceză, colorată de „patois"-ul perigurdin, s-a apucat să scrie în limba toscană. Verva gasconă a lui Michel Eyquem s-a stins în elegantul idiom al Florenței. Peste proza aceasta încordată trece ca o undă de snobism și solemnitate, care stă rău bonomiei licențioase a lui Montaigne.

În vremea călătoriei, Montaigne mai este și foarte bolnav. E atît de încolțit de dureri, încît la cei patruzeci și opt de ani ai săi se simte bătrîn. „Aveam atîta liniște spirituală pe cît îmi îngăduiau infirmitățile și bătrînețea mea", spune el. Chinuit de suferințe cumplite, Montaigne întîlnește iarăși gîndul sinuciderii : „Cînd nu poți să-ți lecuiești durerile — notează în *Jurnalul de călătorie* — trebuie să pui capăt îndată și cu bărbăție vieții, căci acesta este singurul leac, singura regulă și singura știință."

Dar nici durerile fizice și nici gîndul ascuns și stăruitor al morții nu adorm în Montaigne pe observatorul mereu treaz. La Montaigne, modern Lynceu, funcția privirii este superactivă. Filozoful se uită îndelung, atent, departe, clarvăzător ; apoi surîde, cumpănește, judecă. Natura nu-l prea interesează și nici arta. Traversează Italia Renașterii fără a se opri în fața uriașelor și încîntătoarelor ei picturi. Nu se apleacă nici asupra fîntînilor cu jgheab de piatră sculptată, nu se bucură nici de siluetele chiparoșilor negri pe cerul rămas clar al serii, nu observă unduirea moale a colinelor toscane și vița care urcă pe pomi și îi preface pe aceștia în mari amfore, simboluri ale verii și bogăției ; ceea ce trezește curiozitatea lui Montaigne este *omul*. Cum trăiește omul în țările acestea străine — Elveția, Germania, Italia ? Care sînt credințele sale ? Căror legi li se supune ? Dogmele sînt oare la fel de apăsătoare aci ca și în Franța, discordia e tot atît de mare între biserici, viața este mai bună sau mai puțin bună decît în patria sa ? Confortul — noțiune modernă — a și început a spori la Zürich sau la München. Asemenea constatări mărunte sau însemnate sînt notate de Montaigne pe hîrtie, dar mai ales în mintea

Scanned with OKEN Scanner

lui. Ele sînt destinate celei de-a treia cărţi a *Essais*-urilor ; cea mai personală, mai adîncă, mai tulburătoare dintre ele. A treia carte a *Essais*-urilor va cuprinde şi experienţa călătorului Montaigne ; ea va constitui adevăratul lui *Jurnal de călătorie.*

Spuneam că Montaigne fusese rechemat în Franţa printr-o scrisoare şi că el se întorsese în mare grabă. Misiva aceasta cuprindea o dorinţă formulată de către concetăţenii filozofului şi o poruncă regală ; anume, ca Michel de Montaigne să primească demnitatea eminentă de primar al oraşului Bordeaux. Pierre Eyquem îndeplinise mai de mult cu cinste această sarcină ; Michel fusese un magistrat integru şi înţelept, dacă nu pasionat ; *Essais*-urile se bucurau, la Paris, de un succes care se revărsa în chip strălucit asupra micii patrii a autorului lor : se cuvenea ca seniorul din Montaigne să stea în fruntea oraşului său.

Această propunere sperie şi măgulește totodată pe Montaigne. Pe vremuri, Montaigne cunoscuse gheara ambiţiei. Mai apoi, cu vîrsta, devenise tot atît de sceptic faţă de măririle lumii precît era faţă de certitudinile filózofiei. Nu se dădea de altfel în lături să servească binele public, dar constatase, cu amărăciune, că în vremea sa buna-credinţă, toleranţa şi înţelepciunea nu prea se bucurau de trecere. De aceea — spune el — „m-am ferit (de demnităţile publice), le-am acceptat rareori, niciodată nu le-am solicitat şi am stat mereu cu spatele întors către ambiţie“ (770).

De data aceasta n-avea de ales, trebuia să renunţe la dulcile farmece ale singurătăţii şi la izolarea sa egoistă. Hotărîrea luată se însoţeşte totuşi cu nenumărate precauţii. În capitolul 10 al cărţii a XIII-a, Montaigne ne explică îndelung atitudinea lui în această împrejurare : „Domnii din Bordeaux — spune el — m-au ales primar al oraşului lor, pe cînd mă aflam departe de Franţa şi încă şi mai departe de un ase-

menea gînd. Am încercat să refuz, dar mi s-a spus că rău fac şi că e o poruncă a regelui." (975)

Înainte de a primi demnitatea aceasta, Montaigne reacţionează ca un moralist. Îşi analizează eul şi îi întreabă pe „domnii de la Bordeaux" dacă îl acceptă astfel cum este: „Cînd am sosit, le-am explicat cum sînt *(je me déchiffrai)* exact şi conştiincios, astfel cum mă cunosc: lipsit de memorie, de vigilenţă, de experienţă şi de vigoare; dar şi incapabil de ură, de ambiţie, de zgîrcenie şi de violenţă: ca să ştie ce pot s-aştepte de la mine." (975)

Probabil că această sinteză de calităţi şi defecte convenea cetăţenilor din Bordeaux, dat fiind că Montaigne fu ales de două ori primar. În vremea acestui primariat, Montaigne se comportă ca un burghez gospodar, grijuliu de bunastare a oraşului său şi mai ales preocupat să asigure prosperitatea acelei pături cu care se simţea mai solidar: a negustorilor. Protestează, de pildă, printr-o scrisoare trimisă lui Henric de Navara, viitorul Henric al IV-lea, împotriva opririi traficului fluvial de către garnizoanele navareze: „provinciile şi oraşele — spune el — nu pot fi păstrate şi păzite fără a respecta libertatea negoţului" [1]. Regelui Franţei îi trimite, de asemenea, un protest împotriva creşterii dărilor: „Bietul popor e tare asuprit şi obidit şi suferă de vreme foarte îndelungată; cu atît mai mult cu cît ceea ce costa pînă mai ieri un ban costă azi doi; înainte trebuia să mulţumeşti un grefier, acuma trebuie să mulţumeşti trei — şi anume grefierul, grămăticul şi grămăticul de grămătic." [2]

Trebuie spus, de altfel, că Montaigne nu crede în excelenţa iniţiativelor. El este partizanul unei guvernări discrete şi neintervenţioniste. Ca orice filozof, îşi susţine atitudinea printr-o teorie. Iat-o: „Abţinerea — spune el — este adeseori tot atît de generoasă ca şi acţiunea, dar ea este mai puţin strălucită şi, în ce

[1] V. F. Strowski, *op. cit.*, p. 206.
[2] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

mă priveşte, micile mele merite sînt mai degrabă de ordinul acesta... Există oare cineva pe lume care doreşte să fie bolnav numai pentru a-şi pune doctorul la încercare şi n-ar merita să fie biciuit medicul care ar dori să izbucnească ciuma numai pentru a-şi dovedi măiestria ? Eu unul n-am suferit de acest orgoliu nefast şi destul de răspîndit şi n-am dorit ca tulburarea şi suferinţele afacerilor publice să sublinieze şi să onoreze guvernarea mea : (dimpotrivă) am pus de bunăvoie umărul la buna lor stare şi la bunul lor mers. Cine oare nu-mi va fi recunoscător de ordinea care a domnit, de dulcea şi muta linişte care a întovărăşit purtarea mea ? Făgăduiesc mai puţin decît pot şi sper să fac. Sînt sigur că n-am lăsat nici jignire, nici ură ; şi sînt înclinat a crede că nici n-am trezit părere de rău sau dor după mine." (995)

Dar iată că, „dulcea şi muta linişte", regizată de Montaigne cu atîta grijă şi care se potrivea atît de bine filozoficei lui guvernări, este brusc întreruptă de o mare şi cumplită zarvă : izbucnirea ciumei în 1585. În curînd, boleşniţa cuprinde întreaga Franţă. Montaigne fuge din Bordeaux, apoi este nevoit să-şi părăsească castelul şi s-alerge pe drumurile ţării. În această aspră şi grozavă nevoie, filozoful, înfricoşat, nu uită totuşi să privească şi să observe. El bagă de seamă, de pildă, că poporul se dovedeşte a fi în faţa morţii mai curajos decît cei mari ai pămîntului : curajos şi stoic, fără a fi învăţat filozofia.

Dar epidemia se stinge, şi Montaigne se-ntoarce în castelul său. E pe jumătate ruinat, căci în anul acesta cumplit pămîntul, lăsat în paragină, nu rodise. Ce poate face decît s-aştepte ca noi holde s-acopere lanurile sale ? Între timp, Montaigne scrie, şi fructul acestor noi experienţe va fi a treia carte a *Essais*-urilor, aşternută pe hîrtie între anii 1585—1588.

Această activitate filozofico-literară este însoţită de o alta, de care Montaigne nu ne vorbeşte, pe care o

ascunde cu grijă faţă de contemporanii săi : e vorba de activitatea politică. În 1584, pe cînd Montaigne era încă primar al oraşului Bordeaux, primise în castelul său un musafir ilustru : pe Henric de Navara, întovărăşit de o strălucită suită, din care făceau parte principele de Condé, ducele de Rohan, vicontele de Turenne şi Maximilien de Béthune, viitorul Sully. Regele stătuse atunci două zile la Montaigne şi desigur se sfătuise cu înţeleptul Michel Eyquem.

Vremurile erau de altfel grele ; Henric de Navara, subtil şi modern om politic, îşi dădea seama că hotărîrile nu se mai puteau lua numai cu spada în mînă. Franţa era de mai multă vreme împărţită între reformaţi şi catolici. Acum se alcătuise şi un partid al acestora din urmă, Sfînta Ligă, menită, spuneau căpeteniile ei, să apere biserica de eretici. Efectiv, Sfînta Uniune (cum se mai numea) era partidul marilor feudali, al familiei de Guise îndeosebi, care visau să ia sceptrul din mîna Bourbonilor şi să şi-l aproprieze.

Henric de Navara, prin moartea ducelui d'Anjou, fratele lui Henric al III-lea, devenise moştenitorul prezumptiv al tronului Franţei. Dar Henric era o personalitate totodată pitorească şi complexă, care seducea şi speria. Ca protestant, era duşmănit de catolici ; popular, trezea teama aristocraţiei ; liber în comportări şi idei, părea hughenoţilor, practicanţii unei morale austere, un prinţ incert şi cam libertin.

Henric de Guise (căci partida aceasta primejdioasă se joacă între trei Henrici — de Franţa, de Navara şi de Guise) mobilizează unele pături populare, mai ales pariziene, pe care le convinge că regele Navarei este trimisul Satanei. Regele Franţei se teme, în egală măsură, de vărul său hughenot, cît şi de marele feudal care năzuieşte la tronul Franţei. Henric de Navara înţelege că cea mai bună soluţie este o alianţă cu regele Franţei împotriva familiei de Guise. El, unul, e hotărît s-aştepte cu răbdare rîndul lui la tron şi nu se pregăteşte să dea nici un fel de lovitură de stat.

Scanned with OKEN Scanner

Ducele de Guise, impulsiv şi lacom, rupe alianţa cu regele Franţei, al cărui supus era, se aliază cu Filip al II-lea, regele Spaniei, şi ameninţă, în acelaşi timp, coroana şi naţiunea. Atunci acea parte din burghezie, care se lăsase o clipă ademenită de făgăduielile ducelui, îl părăseşte pe acesta. Căci burghezia — la începuturile ei — este naţională şi hotărît opusă *cosmopolitismului* aristocratic. Acest lucru, Henric de Guise nu-l înţelege. Şi pentru că nu l-a înţeles, uciderea lui, din porunca regelui Franţei, în întunecoasele coridoare ale castelului din Blois, este salutată ca o eliberare de către naţia a cărei linişte o ameninţase. În 1589, regele Franţei va fi şi el ucis de un călugăr fanatic. Nu-i va mai rămîne atunci lui Henric de Navara decît să părăsească o credinţă îmbrăţişată fără mare convingere, să înfrîngă pe partizanii Ligii în 1590 la Ivry şi să se suie pe tronul Franţei pentru a înfăptui unificarea naţională pe care o va exprima în chip strălucit Edictul din Nantes (1598).

Dar am precedat evenimentele. Pentru moment, Henric al III-lea şovăie, Guise împinge poporul la răscoală, regele Navarei doreşte să încheie o alianţă cu regele Franţei. Montaigne se bucură de o dublă calitate: este gentilom al Camerei regelui Franţei şi gentilom al regelui Navarei. Este un catolic bine văzut, dar şi prietenul intim al căpeteniei hughenote, al lui Henric. La drept vorbind, în fundul sufletului lui, Montaigne nu este nici catolic, nici protestant, ci un om liber, care urăşte fanatismul. Dar despre acestea nu-i place să vorbească, fiindcă, dacă nu-ţi ţii gura, te poţi pomeni cu o lovitură de pumnal în spate, şi lui Michel Eyquem nu-i plac mijloacele violente.

Cînd Henric de Navara îi înfrînge pe catolici la Coutras, la 20 octombrie 1587, şi, prea înţelept pentru a încerca să profite de victoria lui şi să alunge pe Henric al III-lea de pe tron, se face nevăzut, lăsînd timpul să hotărască, el vine pentru a doua oară să se sfătuiască cu seniorul de Montaigne şi, poate, să-i şi ceară acestuia să ducă, în numele său, anumite tratative cu vărul lui, Henric de Bourbon.

Scanned with OKEN Scanner

Sigur este că Montaigne pleacă în luna februarie 1588 la Paris, declarînd că face această călătorie pentru a duce a treia carte a *Essais*-urilor sale în capitala Franței. Scopul real al călătoriei este de a face cunoscut lui Henric al III-lea intențiile de conversiune la religia catolică ale regelui Navarei. Aceste tratative abia începute sînt întrerupte de uciderea lui Henric de Guise, care precede pe aceea a regelui Franței.

Ceea ce ne interesează pe noi astăzi este faptul că, după cum observă Strowski, „sub suprafața subțire, strălucită și minunat de însuflețită a *Essais*-urilor stă experiența puternică și aspră a unui om amestecat în soarta imperiilor, în aceea a regilor și principilor“ [1]. Este adevărat că Montaigne este și pictorul intimității și al „eului“, dar „eul“ montanian s-a îmbogățit prin experiențele cele mai variate, mai crude și mai scormonitoare pe care viața le poate oferi unui om, și ca atare *Essais*-urile nu constituie numai oglinda unui suflet, dar și aceea a uneia dintre epocile cele mai chinuite ale istoriei.

Acum nu-i mai rămîne lui Montaigne să trăiască decît un singur episod al vieții sale : acela al iubirii părintești, pe care o va purta unei foarte tinere fete. Aceasta va transmite veacului al XVII-lea amintirea concretă și mișcată a filozofului : este vorba de domnișoara de Gournay, fiica spirituală a filozofului.

Marie de Gournay trăiește pînă în 1645 ; ei îi va fi dat să îngrijească în 1595 prima ediție postumă a *Essais*-urilor și să mai publice, între 1595 și 1635, alte unsprezece ediții. Tot ea va apăra, față de crescîndul clasicism al lui Malherbe, libertatea savuroasă și cvasipopulară a limbajului montanian.

Moartea, de care Montaigne se temea atît de cumplit în tinerețe, cu al cărei gînd se obișnuise în înțeleapta lui maturitate, îl răpune la 13 septembrie 1592. Într-una dintre cele mai surprinzătoare și ciudate pagini ale sale, Montaigne declarase că ar dori s-adoarmă

---

[1] *Op. cit.*, p. 247.

pentru veşnicie, singur fiind, undeva pe drumurile pierdute ale lumii. Căci moartea între ai tăi e mai chinuitoare, decît aceea singuratică, astfel cum creşte ea, uriaşă, în oglinda lacrimilor celorlalţi. „Strigătele mamelor — spune Montaigne — ale soţiilor şi ale copiilor, prezenţa cunoscuţilor uimiţi şi cutremuraţi, aceea a unor slujitori galbeni şi plînşi, o cameră întunecoasă, lumînări aprinse, căpătîiul nostru asediat de medici şi de preoţi ; într-un cuvînt, numai oroare şi frică în jurul nostru... Copiii se tem chiar şi de prietenii lor cînd îi zăresc mascaţi : tot astfel se întîmplă şi cu noi... Fericită moartea care nu îngăduie asemenea pregătiri.“ (109)

Dar Montaigne nu fu scutit de chinurile dramei tradiţionale. În loc să moară, cum îşi dorise, „mai degrabă călare decît într-un pat“ (948), el îşi dădu sufletul printre ai săi, plîns cu glas tare de mamă, soţie şi fiică, jelit de slujnice, îngrijit de doctori şi vegheat de un preot căruia îi mărturisise, sincer sau prefăcut, păcatele sale, în sfîrşit într-un chip nobil şi decent, astfel cum stătea bine unui gentilom al regelui Franţei... Încă o dată, şi anume în clipa supremă, Montaigne se supusese datinelor şi legilor. Era el oare sincer ? Întrebarea aceasta capitală mi se pare că trebuie să însoţească orice lectură critică a *Essais*-urilor ; ea încolţeşte în chip obligator în mintea oricărui cititor atent al lor. Sfredelitoare şi mereu prezentă, problema sincerităţii lui Montaigne sporeşte prodigios interesul operei sale şi acordă vechii cărţi din al XVI-lea veac un farmec nou, modern şi palpitant.

II

Încercarea de a construi pe temeiul *Essais*-urilor lui Montaigne un sistem de gîndire nu este de fel uşoară. Mii de piedici se interpun. Şi în primul rînd voinţa însăşi a lui Montaigne. Căci impresia care stăruie în mintea cititorului lui Michel Eyquem — cel puţin a cititorului modern, dat fiind că niciodată

nu vom şti exact ce a însemnat o operă pentru contemporanii ei — este aceea ce francezii numesc *„une dérobade"*. *„Dérobade"* este, în sensul propriu, acţiunea perfidă a calului care o apucă pe nesimţite pe alt drum decît cel dorit de călăreţ, sau îngenunche spre a-şi trînti stăpînul. O asemenea acţiune, tradusă în termeni intelectuali, ar avea ca echivalent dorinţa autorului de a-şi dezorienta cititorul.

Dar un autor-filozof — şi acesta este cazul lui Montaigne — e posesorul unui mesaj. Care ar fi oare eficacitatea unui mesaj exprimat în termeni obscuri şi pe căi ocolite ? Ei bine, ea ar fi aceea, mai greu de descifrat, a unei misive pe bază de cod sau a unei grafii cu cerneală simpatică.

Căci în istoria gîndirii există opere — şi unele dintre cele mai însemnate — care cuprind un mesaj învăluit, ascuns sau rostit în şoaptă : ele sînt fructul vremurilor cînd condiţiile economico-sociale cerînd o nouă orînduire, formele suprastructurale, rămase în urmă, încearcă să înăbuşe aceste veleităţi.

Essais-urile lui Montaigne fac — pare-ni-se — parte din acele opere care cuprind un mesaj tăinuit. Pentru a-l descifra trebuie să cunoaştem „codul" sau „reactivul" capabil de-a da culoare cernelii invizibile cu care sînt scrise cuvintele de printre rînduri. Şi aceasta nu e un lucru uşor.

Nu este un lucru uşor şi el a fost rareori încercat ; nu doar că ar fi fost prea greu, ci din alte pricini pe care le vom examina în curînd. Cu excepţia lui Sainte-Beuve şi a lui André Gide, toţi ceilalţi critici montanieni, erudiţii cărora trebuie să le rămînem recunoscători pentru aproape tot ceea ce ştim despre Montaigne, afară de ceea ce ne spune el însuşi — un Strowski, un Villey, un Stapfer şi alţii — toţi s-au silit să construiască un Montaigne conformist.

Acest „sceptic" (şi vom vedea în ce măsură vechea etichetă mai este încă valabilă) a avut parte de interpreţi catolici : e cazul celor trei din urmă citaţi mai sus. Căci biserica a luat faţă de Montaigne atitudini diferite. Mai întîi, n-a înţeles ce cuprind *Essais*-urile şi le-a primit cu bucurie ca pe o confirmare a

Scanned with OKEN Scanner

doctrinei sale ; apoi, speriată, a tunat şi a fulgerat împotriva lor. În sfîrşit, într-un tîrziu, a găsit atitudinea cea mai comodă faţă de această operă răscolitoare şi primejdioasă : a declarat-o inocentă. Astfel vom vedea cum din materialele autentice ale faptelor exacte, Strowski, Stapfer sau Villey construiesc un Montaigne catolic, rătăcind, ce e drept, uneori pe căi lăturalnice, dar întorcîndu-se, de îndată ce-l ameninţă primejdiile păcatului, în sînul matern al ecleziei.

Văzut prin aceste lentile, Montaigne n-ar avea faţă de noi nici o taină. El ar fi, dimpotrivă, eternul campion al sinceităţii, vorbăreţul incorigibil care spune tot ce-i trece prin cap, poate cam licenţios (dar astfel era veacul lui), însă, altfel, tipul desăvîrşit al conformistului : bun soţ, bun tată, magistrat conştiincios şi monarhist devotat, în sfîrşit unul dintre acei oameni care merită încrederea şi bunăvoinţa mai-marilor pămîntului.

Şi totuşi, cînd îl citeşti pe Montaigne, constaţi că printre declaraţiile conformiste, unde stilul autorului adoarme în banalitate, se află un alt tip de judecăţi : acide, noi, provocatoare ; aci expresia relevă un mare scriitor, îndrăgostit de cuvîntul propriu, savuros, inedit şi atît de surprinzător, încît astăzi încă îşi păstrează prospeţimea de fruct abia cules.

Decalajul de conţinut şi nu numai de formă este foarte mare între cele două tipuri de afirmaţii, care sînt incompatibile unele cu celelalte. Doi oameni vorbesc, doi oameni esenţialmente deosebiţi : unul cuminte, supus, conservator şi chiar vagamente pios, celălalt impertinent, distructiv, rebel şi ateu.[1]

Cele două tipuri de materiale ale acestei construcţii baroce sînt legate cu o tencuială alcătuită dintr-o eru-

[1] Rousseau nu s-a încrezut nici el în sinceritatea lui Montaigne. Astfel, filozoful veacului al XVIII-lea spune în *Confesiuni* : „În fruntea acestor falşi sinceri, care vor să înşele spunînd adevărul, îl pun pe Montaigne. El ni se arată cu ale sale cusururi, dar nu le alege decît pe cele plăcute : nu există nici un om care să nu aibă şi unele mîrşave. Montaigne îşi face un autoportret asemănător, dar de profil. Cine ştie dacă vreo cicatrice pe obraz sau vreun ochi chior, aşezate pe partea pe care ne-o ascunde, nu i-ar schimba cu desăvîrşire fizionomia."

Scanned with OKEN Scanner

diție ostentativă, asemănătoare bijuteriilor indiscrete ale unei parvenite, din mii de anecdote, mai mult sau mai puțin reușite, din fapte mărunte, nesemnificative și — să îndrăznim a spune — adeseori meschine și ridicole.

Orice cititor sincer care deschide mai întîi *Essais*-urile lui Montaigne este respins de monstruoasa dezordine a vechii și ilustrei opere. Spiritul său încearcă să impună aci o rînduială, dar, în curînd, obosit și dezamăgit, este gata s-arunce cartea, cînd, deodată, o vedere adîncă și îndrăzneață asupra sufletului omenesc îl reține și-l înlănțuie ; experiența făcută de omul de atunci pare a nu mai fi fost niciodată repetată în condiții asemănătoare, și vechea noutate e mereu nouă, ca apa tînără a bătrînului izvor.

Sufletul acesta proaspăt a stat treaz în fața vremii lui. El a judecat-o, și în nici o carte a veacului al XVI-lea epoca nu apare cu același relief, totodată tragică și umoristică, dramă și comedie, trăindu-și etern prima reprezentație.

Dar *Essais*-urile lui Montaigne nu constituie numai o autobiografie spirituală și îndrăzneață a cutelor ascunse ale sufletului omenesc, un inventar critic și satiric al datinelor, credințelor și legilor vremii, ci și o luare de poziție față de filozofia oficială a statului, care era pe atunci metafizica bisericii catolice. Vom vedea cum, în chip ocolit, prin mii de subterfugii și cu prudența unui războinic încas, Montaigne va ajunge să nege această metafizică.

Pe Montaigne moralist îl găsim în primele trei aspecte ale operei sale : cel autobiografic, psihologic și critic. Dar toate aceste aspecte sînt strîns legate de temeiul filozofic al gîndirii montaniene. De aceea, vom încerca mai întîi să-l lămurim pe acesta, pentru a analiza apoi morala lui Montaigne în acest capitol și într-altul ulterior. Amînarea se justifică prin faptul că morala lui Michel Eyquem este strîns legată de o alta, care purcede din ea, dar ajunge s-o nege cu ingratitudine și violență : de gîndirea morală a lui Blaise Pascal. De aceea vom încerca să schițăm în capi-

Scanned with OKEN Scanner

tolul consacrat lui Pascal, şi în legătură cu *Cugetările* acestuia, imaginea omului astfel cum o închipuie Montaigne şi protestul lui faţă de siluirile aduse conştiinţei omeneşti în vremea sa.

Acum şi aci vom reconstitui în primul rînd gîndirea filozofică a lui Montaigne şi vom schiţa cadrul moralei sale. Pentru a regăsi zidurile şi meterezele solide ale acestei gîndiri, va trebui să îndepărtăm ornamentele, coloanele, colonetele şi iedera cu care filozoful a îmbrăcat-o pentru a o ascunde.

Nimeni n-a combătut cu atîta violenţă minciuna şi n-a recomandat atît de apăsat sinceritatea ca Michel Eyquem. „Mi-am poruncit — spune el — să mărturisesc tot ce îndrăznesc să fac... cea mai inadmisibilă dintre faptele mele sau cel mai ciudat fel al meu de a fi nu-mi par atît de urîte pe cît mi se pare de urît şi de nevolnic să nu îndrăznesc a le mărturisi. Oricine este sfios cînd se spovedeşte ; mai bine ar fi cînd făptuieşte ; îndrăzneala de a greşi este oarecum compensată şi ţinută în frîu de îndrăzneala de a mărturisi : cine şi-ar lua obligaţia de a spune tot s-ar sili să nu facă nimic din ceea ce eşti constrîns să faci... Trebuie să-ţi cunoşti viciul şi să-l studiezi pentru a-l descrie ; acei care-l tăinuiesc faţă de alţii îl ţin de obicei ascuns şi faţă de ei înşişi şi nu ştiu cum să-l acopere mai bine cînd îl zăresc.“ (818)

Trebuie, aşadar, să povestim *tot*, căci hotărîrea aceasta poate folosi drept frîu acţiunilor noastre. Tot, chiar şi faptele cele mai dezmetice ! De altfel, cînd cerem unui pictor să ne facă portretul, dorim ca acesta să fie asemănător şi să ne reprezinte pe noi şi nu pe o altă fiinţă mai frumoasă şi mai perfectă.

Consecvent cu acest principiu, Montaigne ne povesteşte vrute şi nevrute : cele mai mărunte întîmplări ale vieţii sale, gesturile şi capriciile lui, toate i se par demne de a fi lăsate moştenire posterităţii ; iată un mic eşantion al acestei pălăvrăgeli : „Nu-mi prea plac salatele şi fructele, cu excepţia pepenilor ; tatăl meu

Scanned with OKEN Scanner

nu putea suferi sosurile ; mie îmi plac toate... În noi se petrec schimbări de neînțeles : iată, de pildă, hreanul : îmi plăcea ; pe urmă mi-a făcut rău ; acum iar îmi place... umblu cu pulpele descoperite, iarna și vara ; (port) un simplu ciorap de mătasă ; ca să mă feresc de guturai îmi acopăr capul, și ca să evit colicele mă-nfășor pe după mijloc... am trecut de la o tichie la o pălărie și de la o căciuliță la o căciulă... urmați această gradație, o să vă simțiți bine." (1073—1075)

Și astfel spune și tot spune ; își mărturisește păcatele, ba chiar și defectele mărunte ; îi place să se asculte și nu se teme de loc să ne plictisească, pentru că este convins că ne dă un spectacol măreț în aparenta-i naivitate : spectacolul sincerității. Este convins și mai ales vrea să ne convingă ; analizează îndelung conceptul sincerității și ajunge să constate că omul perfect sincer se descrie pe sine ca pe un obiect exterior lui, de sine stătător, pe care analistul se mărginește a-l urmări în varietatea devenirii lui. „Alții — spune Montaigne — formează omul, eu îl descriu și pictez pe unul anume, foarte rău alcătuit și pe care, de l-aș turna într-un tipar nou, desigur că l-aș face altfel. Dar nu mai este nimic de făcut... nu-mi pot schimba obiectul. El pășește nesigur, clătinîndu-se pe picioare, beat ; eu îl apuc astfel cum e, în clipa în care mă distrez privindu-l : nu descriu ființa *(l'être)*, descriu trecerea *(le passage)* ; nu trecerea de la o vîrstă la alta, sau, cum spune poporul, din șapte în șapte ani, ci de la o zi la alta, de la o clipă la altă clipă... Astfel mă contrazic uneori, dar adevărul... nu-l contrazic niciodată." (779)

Numai că avem dreptul să ne întrebăm dacă un adevăr atît de mișcător, sau mai bine zis o asemenea colecție de adevăruri contradictorii mai pot fi cuprinse într-o unitate logică. Cine va putea deosebi în acest tip de sinceritate o omisiune, o tăinuire sau chiar o minciună ?

Dar nu există oare decît această imposibilitate pur teoretică, care împiedică pe om de a fi sincer ? Iată

Scanned with OKEN Scanner

Montaigne, de pildă, este el numai o ființă în permanentă devenire, tocmai de aceea greu de prins și de turnat în unitatea unui singur tipar, sau filozoful mai ascunde — și cu bună știință — anumite lucruri?

Aci ar fi multe de spus. Vom da numai cîteva exemple. Fortunat Strowski, biograful respectuos și entuziast al lui Montaigne, observă că acesta nu pomenește niciodată în *Essais*-uri pe mama sa, Antoinette de Louppes, în timp ce consacră pagini nenumărate lui Pierre Eyquem. Într-o carte în atît de mare măsură autobiografică trebuie să mărturisim că faptul este ciudat, cu atît mai mult cu cît Montaigne evocă adeseori copilăria lui, în care imaginea mamei ar fi fost firesc să ocupe un loc de seamă. „Bunul La Fontaine — spune Strowski — rîdea de catîrul care se lăuda cu maică-sa, iapa, în timp ce nu spunea nici un cuvînt despre tatăl său, măgarul. Se zice că Montaigne ar fi avut pretenția inversă.“ [1] Acestea fiind zise, Strowski se silește să demonstreze contrariul, fără a reuși prea bine, de altfel, și fără a putea zgudui părerea generală.

Am văzut cît de vie a fost activitatea politică a lui Montaigne. Cea mai importantă latură a ei sînt tratativele duse la Curtea Franței în numele regelui Navarei. Este limpede că asemenea fapte nu puteau fi încredințate hîrtiei într-o vreme atît de tulbure ca aceea în care trăia Montaigne. Michel Eyquem avea însă o situație oficială și pe lîngă regele Franței și pe lîngă acel al Navarei. El mai era și prietenul foarte apropiat al acestuia din urmă. Ca atare ar fi putut pomeni numele lui Henric al IV-lea fără nici un risc, ba chiar ar fi putut să ne lase un portret deosebit de viu al singurului rege francez care a apărat interesele și aspirațiile națiunii sale. Montaigne nu ne vorbește niciodată de prietenul său, Henric de Navara.

De asemenea, puține sînt numele oamenilor politici ai vremii care apar în *Essais*-uri. Chiar atunci cînd sînt pomenite, Montaigne o face într-un chip întîmplător și într-un fel pe care l-aș numi neutral; persona-

[1] *Op. cit.*, p. 22.

litatea principelui de Orania, ucis în 1584 de un oarecare Balthazar Gérard, îi serveşte, de pildă, pentru a ilustra crimele provenite din fanatism ; Montmorency, La Noue, sau Michel de l'Hospital sînt citaţi ca exemple de oameni virtuoşi sau talentaţi. Nicicînd, Montaigne nu poposeşte mai îndelung în faţa unor nume care ar putea isca controverse ; cînd le pomeneşte, şi le pomeneşte rareori, trece asupra lor uşor, încadrîndu-le într-o categorie largă şi indiscutabilă. Prudenţă ? Desigur, dar o prudenţă care implică o mască, deşi Montaigne ne sfătuieşte „să scoatem masca şi de pe lucruri şi de pe fiinţe".

Primele două cărţi ale *Essais*-urilor au fost mai întîi publicate la tipograful Simon Millanges, la Bordeaux, sub supravegherea directă a lui Montaigne, care a făcut timp de zece luni corecturi. Aceste două cărţi, scrise de-a lungul a nouă ani, cuprindeau eseuri fără îndoială dictate. Montaigne însă le publicase fără să le grupeze în nici un fel. „Dacă ar fi fost puse în ordinea cronologică sau în aceea a subiectelor tratate, *Essais*-urile — spune Strowski — ar fi dat impresia unor vremuri aspre. În ordinea fantezistă în care ni le oferă ediţia, ele lasă o impresie de libertate şi uşurinţă şi ne transportă departe de timpul cînd condeiele se muiau în sînge." [1] Lanson observă şi el în lucrarea sa despre *Essais*-urile lui Montaigne că în ediţia de la 1580 dezordinea este mai mică, ideile mult mai strict urmărite decît în ediţiile anterioare. Adausurile din 1588 şi cele extrase de pe exemplarul din Bordeaux au agravat în chip simţitor dezordinea. [2]

Strowski socoate că neorînduiala voită pe care Montaigne a introdus-o în opera sa este o formă de cochetărie. „*Essais*-urile au astăzi un anumit parfum ; ele sînt opera unui gentilom, şi nu a unui autor ; a unui înţelept, şi nu a unui filozof ; o convorbire nesfîrşită, sărind

[1] *Op. cit.*, p. 187.
[2] G. Lanson, *Les „Essais" de Montaigne*, Mellotée, Paris, p. 318.

Scanned with OKEN Scanner

dintr-una într-alta." [1] Lanson observă că Montaigne „adaugă o dezordine voită capriciului firesc al primei sale invenţii" şi susţine că „acest efect al revizuirilor lui succesive provenea din repulsia sa faţă de regularitatea artificială a logicii şi a retoricii şi sublinia, în chip plăcut, după gustul lui, caracterul lăsător şi neglijent (al operei), potrivit cu un autor gentilom" [2].

În sfîrşit, Montaigne s-a apărat şi el împotriva învinuirii de neglijenţă ce i se putea uşor aduce, susţinînd că aceasta provenea din *sinceritatea* sa. Iată-l ce spune : „Sînt de acord să corectez erorile accidentale, care sînt numeroase în lucrarea mea, dat fiind că alerg fără băgare de seamă ; dar ar însemna să mă trădez pe mine însumi dacă aş suprima imperfecţiile mele obişnuite şi constante. Cînd mi s-a spus, sau cînd eu însumi mi-am spus : foloseşti imagini prea grosolane, iată un cuvînt gascon... ; iată o frază primejdioasă... ; iată vorbele unui om fără învăţătură ; iată un paradox ; iată o nebunie ; prea te joci ; o să se creadă că spui serios *(à droit)* ceea ce spui în glumă *(à feinte)* — da, răspund, dar eu nu corectez decît greşelile provenite din inadvertenţă, nu cele iscate din deprindere. Nu vorbesc eu astfel oriunde ? Nu sînt eu însumi ? Ajunge. Am făcut ce am vrut : toată lumea mă recunoaşte în cartea mea, şi cartea mea în mine." (848)

Dezordinea voită introdusă de Montaigne în scrierile sale ar proveni deci, după autor, din sinceritatea lui. După Strowski şi Lanson, ea e pricinuită de nevinovata cochetărie a unui gentilom doritor să nu fie luat drept un belfer pedant sau un filozof de profesie.

Sainte-Beuve, care nu cunoştea exemplarul din Bordeaux, publicat abia între 1906—1920 [3], acela tocmai unde neorînduiala este mai evidentă, a înţeles totuşi mult mai bine intenţiile lui Montaigne poate pentru că, peste secole, o rudenie spirituală uneşte pe cei doi

---

[1] *Op. cit.*, p. 187.
[2] *Idem*, pp. 319—320.
[3] *Les Essais*, după exempl. bibl. municipale din Bordeaux, publ. de Strowski, Gabelin, Villey, Bordeaux, 1906—1920, 4 vol.

Scanned with OKEN Scanner

oameni. Într-adevăr, Sainte-Beuve spune că „în ultimele ediții, Montaigne a introdus totodată dezordinea și — pare-mi-se — un sistem“ [1]. Și apoi, mai departe, rostește aceste cuvinte revelatoare, care ne indică faptul că el, Sainte-Beuve, a descoperit taina lui Montaigne : „Nu prea știi niciodată ce trebuie să crezi despre un anume gen de oameni, Bayle, Montaigne ; se poate spune despre ei ceea ce afirmă Pascal despre opinia publică : că sînt cu atît mai perfizi, cu cît nu sînt mereu perfizi“ [2].

Ceea ce mi se pare că reiese limpede din lectura *Essais*-urilor este că Montaigne e, pe de o parte, „însetat de a se face cunoscut“, cu orice risc, numai să fie cunoscut sub adevărata-i înfățișare, și că, pe de altă parte, ar vrea să se ascundă. Iată-l cum se bate cu pumnii în piept, condamnă minciuna ca pe „un viciu blestemat“, care ar trebui pedepsit „cu arderea pe rug mai degrabă decît altă crimă“ (52). Și totuși, cititorul atent este sigur că autorul *Essais*-urilor umblă să-l încurce și să șteargă urmele.

La lumina acestei certitudini, pălăvrăgeala observată mai adineauri ar putea avea un rost : ar fi o șiretenie, o dibăcie, un artificiu. O frază din pasajul mai sus citat este semnificativă în această privință : „prea te joci ; o să se creadă că spui în serios ceea ce spui în glumă“. Montaigne dorește deci ca o parte din afirmațiile sale să fie considerate ca niște „glume“. Care dintre ele ? Desigur cele „primejdioase“, din moment ce le enumeră printre „paradoxuri“ și „nebunii“.

Vorbăria este pentru el, așadar, o metodă, am zice, „stilistică“. Bătrînul Grandet folosea, în romanul lui Balzac, o metodă deosebită, dar cu un scop asemănător. Vrînd să-și tragă clienții de limbă, se făcea că bîlbîie. Oamenii, nerăbdători, ofereau ei prețul pe care ar fi trebuit să-l fixeze negustorul. Pe cînd își căuta silabele fără a le nimeri, Grandet observa și

---

[1] Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Hachette, Paris, 1927, T. II, p. 413, n. 1.
[2] *Idem*, p. 427.

cugeta : bîlbîiala era pentru el o armă, o armă subtilă, călită de inteligenţă.

Grandet bîlbîie, Montaigne pălăvrăgeşte. Gasconul toarnă vrute şi nevrute. În grămadă, amestecă anumite adevăruri care-i stau la inimă, dar pe care le socoteşte prea îndrăzneţe pentru a le trîmbiţa sus şi tare, cu toate declaraţiile lui repetate de sinceritate. Şi atunci, cum spuneam, inventă un stil. Cu un secol mai tîrziu, La Fontaine, într-una din spiritualele lui *Poveşti*, va face stilistica adevărurilor spuse pe jumătate, în spirit strict montanian :

Il me faut tirer de ma tête
Nombre de traits nouveaux, piquants et délicats,
Qui disent et ne disent pas.

. . . . . .

Puisqu'on le veut ainsi, je ferai de mon mieux ;
Nuls traits à découvert n'auront ici de place ;
Tout y sera voilé, mais de gaze et si bien
Que je crois qu'on n'en perdra rien.[1]

Către cine sînt îndreptate aceste săgeţi menite a rămîne invizibile cel puţin atîta vreme cît autorul lor se află în viaţă ? În ce-l priveşte pe Montaigne, pare-mi-se, spre un duşman foarte puternic şi de temut, cu care prudentul filozof nu dorea să se întîlnească faţă în faţă : Biserica şi metafizica ei. De aceea, Montaigne ascunde aceste săgeţi sub flori şi rămurele verzi ; el doreşte să le dea astfel o înfăţişare nevinovată de serbare cîmpenească. E convins că florile au să se vestejească, că rămurelele au să se desprindă şi că posteritatea va regăsi adevărul lui intact şi proaspăt. Dar iată că, mai tîrziu, aceste ornamente, socotite confortabile, au fost cu grijă împrospătate de către alţii. Să-ncercăm a le smulge, pentru a considera în acida-i noutate gîndirea lui Montaigne.

[1] La Fontaine, *Contes, Le Tableau.*

Scanned with OKEN Scanner

Am văzut că Montaigne era obsedat încă din cea mai fragedă copilărie de ideea morţii. Obsesia aceasta constituia un caracter propriu al individului Montaigne, dar atesta şi legătura lui cu un trecut apropiat: cu evul mediu. Evul mediu fusese stăpînit de ideea morţii în primul rînd pentru că stătuse sub călcîiul Bisericii. „Moartea — spune Groethuysen — e suprema sfidare pe care Biserica o aruncă lumii; e strigătul ei de război, cîntecul ei de triumf. Ea se simte puternică şi sigură de victorie pentru că are moartea de partea ei.“ [1] Horele macabre, unde se învîrteau deopotrivă regii şi plugarii, nu erau o amintire a trecutului. Ele mai împodobeau încă pe vremea lui Montaigne, pe lîngă porţile catedralelor, călindarele şi obiectele uzuale. Cîte-o tigvă rînjea pe un spătar de scaun, pe vîrful unui ornic sau pe cupa de argint, plină de vinul sîngeriu al viţelor de Bordeaux. Biserica mai impunea în al XVI-lea veac imaginea morţii în plinătatea chiar a vieţii.

Astfel, deşi filozoful nu citise niciodată pe Villon, el ar fi putut spune întocmai precum copilul dezmetic al Parisului medieval:

Vivre aux humains est incertain
Et après mort n'y a relaiz
. . . . . .
Je laisse mon coeur enchâssé
Pâle, piteux, mort et transi. [2]

Şi totuşi, între Villon şi Montaigne stă o clipă de răspîntie a istoriei. În timp ce ultimul poet medieval se dăruia morţii cu un entuziasm funerar, filozoful renascentist se sileşte s-o uite şi s-o amîne. „Păgînul Montaigne“, cum îl numea Nicole pe autorul *Essais*-urilor, învinge de două ori Biserica: o dată în el şi apoi — prin cartea lui — în lume.

Victoria aceasta poate fi urmărită în desfăşurarea ei istorică în *Essais*-uri. Într-adevăr, atitudinea lui

[1] B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Gallimard, Paris, 1927, T. I, p. 61.
[2] Villon, *Le Petit Testament*.

Scanned with OKEN Scanner

Michel Eyquem, faţă de propria lui obsesie, evoluează ; ea merge de la suferinţă la explicaţie şi de la aceasta la împăcare. Împăcarea are loc în clipa în care filozoful reuşeşte să răpească morţii orice mister şi s-o încadreze printre actele naturale ale vieţii. Dar să vedem lucrurile mai de aproape, în lumina chiar a textelor montaniene.

Prima etapă a gîndirii lui Montaigne s-a desfăşurat sub influenţa unei şcoli filozofice antice : a stoicilor. Faza stoică coincide la Montaigne cu o epocă de întrebări intime, de nelinişte şi de chin. Michel Eyquem, torturat de himerele lui interioare, se sprijină mai întîi pe îndărătnicia vechilor stoici, a lui Epictet şi Seneca, care sînt zeii tinereţii sale.

Într-unul din primele lui eseuri, Montaigne dezvoltă în spirit stoic ideea că trebuie să ne gîndim la moarte fără răgaz, să facem din ea tovarăşa de fiece clipă a vieţii noastre, pentru a învăţa astfel dificila „artă de a muri". „În ce priveşte moartea — spune Montaigne — ea este de neînlăturat ; dacă ne temem, ea se preface într-un chin fără sfîrşit şi fără nădejde de uşurare. De ar fi un duşman de care s-ar putea scăpa, v-aş sfătui să fiţi mişei ; dar cum nu este chip, cum tot ne prinde, fie fugari şi mîrşavi, fie oameni dintr-o bucată, cum nici o armură nu ne poate apăra, s-o întîmpinăm fără teamă şi să luptăm cu ea ; iar pentru a-i răpi orice superioritate asupra noastră să apucăm o altă cale decît cea obişnuită ; să-i alungăm misterul, să ne deprindem cu ea ; să nu uităm o clipă moartea... să ne-o închipuim sub toate feţele ; cînd se poticneşte un cal, cînd cade o ţiglă, cînd ne înţepăm cu un ac, deodată să ne gîndim : ei, şi de-ar fi moartea ? Şi atunci să-i ţinem piept şi să ne încordăm." (95—99)

Oare Montaigne va rămîne statornic pe aceste poziţii şi va continua să parafrazeze pe Epictet ? Într-o bună zi filozofului i se întîmplă un accident banal în acele vremuri : cade de pe cal. Întîmplarea aceasta a fost considerată de către biografii lui Montaigne ca un fapt crucial al existenţei lui, unul dintre acele eveni-

Scanned with OKEN Scanner

mente unde se concentrează, se decantează şi se lămuresc aspiraţii, sentimente şi idei existente mai înainte, dar trăind o viaţă latentă şi confuză.

Montaigne, aşadar, cade de pe cal, leşină şi se trezeşte din acest lung leşin vărsînd sînge. Îndată ce-şi recapătă cunoştinţa, trăieşte într-o succesiune rapidă o sumă de stări pe care nu le uită. Nu le uită probabil pentru că, în extrema lui slăbiciune, le-a observat şi şi le-a notat mintal. Apoi, mai tîrziu, le povesteşte în chipul următor: „Cînd am început să zăresc, vedeam atît de tulbure, de slab şi de mort, încît nu deosebeam nimic altceva decît lumina. În ce priveşte funcţiile sufletului, ele apăreau treptat, o dată cu acelea ale trupului. Mă văzui plin de sînge, căci haina mi-era muiată de sîngele pe care-l vărsasem... Mi se părea că viaţa nu-mi mai stătea decît pe vîrful buzelor; închideam ochii pentru a o ajuta să iasă afară şi simţeam o mare plăcere să lîncezesc şi să mă moleşesc. Închipuirea plutea şi ea la suprafaţa sufletului meu, tot atît de gingaşă şi de slăbită ca şi restul; dar nu numai lipsită de orice suferinţă, dar încă amestecată cu acea dulceaţă pe care o simţim cînd lunecăm în somn." (356—357)

Montaigne analizează astfel, pe mai multe pagini, stările acestea tulburi şi învăluite şi — cum spune Lanson — „introduce cu această ocazie pentru prima oară subconştientul în literatura franceză" [1]. Ceea ce ne interesează pe noi este însă concluzia la care ajunge Montaigne, concluzie impusă nu de întîmplarea în sine, ci de lunga muncă de analiză a stărilor întrevăzute cu prilejul acesteia. Oare — se întreabă el — este nevoie pentru a muri de o atît de lungă ucenicie, şi treaba aceasta nu e cumva mai simplă de înfăptuit decît ne închipuim? Trebuie oare să trecem printr-o grea şcoală pentru a învăţa să murim şi, dacă este vorba să învăţăm ceva, apoi nu-i mai bine şi mai de folos să învăţăm a trăi? Şi iată că, de la cartea I şi pînă la cartea a III-a a *Essais*-urilor, atitudinea lui Mon-

[1] *Op. cit.*, p. 107.

Scanned with OKEN Scanner

taigne privitoare la această problemă esenţială a intimităţii sale, la ideea morţii, se schimbă : „prevederea morţii cere — spune el, la bătrîneţe — un curaj susţinut, şi prin urmare greu de furnizat. Dacă nu ştiţi muri, să nu vă pese ; natura vă va învăţa îndată deplin şi prea destul... Tulburăm viaţa cu grija morţii şi moartea cu grija vieţii ; nu e nevoie să ne pregătim, căci ea durează o scurtă clipă ; un sfert de ceas de suferinţă fără urmări, fără vătămare, nu merită precepte deosebite. La drept vorbind ne pregătim pentru pregătirile morţii. Filozofia ne porunceşte să privim necontenit moartea în faţă, s-o prevedem şi s-o considerăm mai dinainte ; şi ne învaţă regulile şi precauţiile care trebuie luate pentru ca acest gînd şi prevedere să nu ne rănească. Astfel fac medicii care ne îmbolnăvesc ca să-şi poată folosi meşteşugul şi doctoriile. Dacă n-am ştiut să trăim, e nedrept să fim învăţaţi a muri şi a despărţi sfîrşitul de întregul său... dacă ne-am priceput să trăim statornic şi liniştit, vom şti să murim în acelaşi chip... dar, după părerea mea, acesta este capătul, şi nu scopul vieţii, sfîrşitul, nu obiectul ei. Ea trebuie să-şi fie singură scop şi ţintă... numai cei docţi pierd pofta de mîncare, sănătoşi fiind, şi se mohorăsc închipuindu-şi moartea : oamenii obişnuiţi n-au nevoie de doftorii, nici de mîngîieri... Dacă astfel stau lucrurile, apoi predicaţi prostia !“ (1021—1022)

Iată-ne departe de stoicismul primei meditaţii. Ce se petrecuse oare ? Trebuie spus că Montaigne îmbrăţişase stoicismul sub presiunea unor anumite influenţe ale vremii şi ale unei fiinţe iubite, a lui Etienne de La Boëtie. Stoicismul nu se potrivea însă nici cu firea lui Montaigne, nici cu vederile clasei sale, cu acelea ale burgheziei. Orgolioasa filozofie a resemnării, a izolării şi a mîndrei tăceri nu putea fi doctrina unei clase lacome de putere, de bani şi de fericire. Apoi Montaigne era el însuşi un individ surîzător şi comod, mai degrabă doritor să se adapteze decît să reziste, să ocolească dificultăţile decît să le ţină piept făţiş. Şi atunci, el se refugiază, sau pare cel puţin a se refugia, într-o altă doctrină a vremii care coincidea

Scanned with OKEN Scanner

cu mult mai bine și cu interesele clasei sale, și cu temperamentul lui individual : în scepticism. Monumentul pe care Montaigne îl ridică în onoarea scepticismului este cel de-al XII-lea capitol al cărții a doua a *Essais*-urilor, vestita *Apologie a lui Raimond Sebond.*

Nu vom încerca să analizăm aci izvoarele gîndirii sceptice a lui Montaigne. Ele au fost determinate cu precizie de către istoriografii acestuia. Montaigne a sorbit scepticismul atît de la scriitorii antici, cît și de la cei moderni. În 1569 apăruseră la Paris operele lui Sextus Empiricus ; Diogene Laerțiu și medicul grec Galian erau citiți în Franța Renașterii, după cum citite erau și operele prodigiosului Pic della Mirandola, umanistul italian, sau critica adusă filozofiei și capacităților sale de către germanul Cornelius Agripa von Nettesheim.

La drept vorbind, ideile sceptice făceau parte din atmosfera curentă, din lumea de idei a veacului, ca și stoicismul, și nu izvoarele lor importă, ci motivele aderării lui Montaigne la scepticism. Afară de acordul temperamental, de care am vorbit mai sus, este sigur că a intrat în joc și potrivirea între această doctrină a negației și interesele unei clase în ascensiune, a burgheziei. Va fi oare scepticismul ultima etapă a gîndirii montaniene, sau va constitui el un simplu popas pe drumul unor adevăruri și mai îndrăznețe ? Este ceea ce ne rămîne de văzut, nu însă înainte de a ne fi oprit în fața vastei construcții a *Apologiei* și a fi încercat să pătrundem în labirintul ei.

Cea mai mare parte dintre eseurile lui Montaigne sînt scurte bucăți, a căror unitate e foarte relativă. Fragmentarismul și multiplicitatea de idei fac parte din dezordinea voită sau involuntară pe care Montaigne a introdus-o în opera sa. Dar iată că, printre aceste capitole și capitolașe, există unul care stă într-un contrast vădit cu celelalte ; este tocmai *Apologia lui Raimond Sebond,* de care urmează să vorbim acum. *Essais*-ul acesta, care constituie al XII-lea capitol al

Scanned with OKEN Scanner

cărţii a doua, numără în ediţia Pleiadei o sută şapte-zeci şi cinci de pagini ; el are astfel dimensiunile unui important volum. Dar mai există o deosebire între acest al XII-lea capitol al cărţii a doua şi celelalte eseuri ale lui Montaigne, una anume de metodă. Aci gîndul lui Montaigne nu mai aleargă pe cărări ocolite, ci merge pe un drum drept ; raţionamentele se înlănţuie cu o logică impecabilă şi tind, în chip vădit, către un singur scop. Care este drumul şi unde stă ţinta ?

Montaigne intră în subiectul său ca oratorii romani : *ex abrupto*. El ne spune că, în ce-l priveşte, „oamenii de ştiinţă" *(de savoir)*, primiţi de către tatăl lui în casă „cu stimă şi pietate", el, unul, „îi iubea, dar nu-i adora" (418). Căci aceste docte personaje doreau să facă un lucru neadmis de el, Montaigne : să sprijine credinţa pe argumente. Dar „dacă (credinţa) nu pătrunde în noi printr-o infuzie neobişnuită ; dacă intră prin demonstraţii şi prin mijloace omeneşti, înseamnă că ea nu trăieşte în demnitatea şi splendoarea ei". Acestei afirmaţii, părînd a fi simptomul setei de absolut, Montaigne îi adaugă îndată un mic corectiv : „şi teamă mi-e că numai astfel ne bucurăm de ea" (420).

Din chiar aceste prime pagini, un cititor atent poate observa ceea ce aş îndrăzni să numesc „mişcarea de pendul" a gîndirii lui Montaigne. Limba ornicului atinge cînd demonul gîndirii libere, cînd pe un teolog cu potcap. De-a lungul *Apologiei*, Montaigne se dă astfel în leagăn ; la un moment dat observă de pildă că „plăcerea pentru noutate, silnicia principilor, norocul vreunui partid, schimbarea îndrăzneaţă şi întîmplătoare a părerilor noastre n-ar avea puterea să ne scuture şi să ne altereze credinţa", căci dacă „raza divinităţii ne-ar atinge cît de cît, urma ei s-ar vedea pretutindeni" (421). Numai că urma ei nu se vede. Acest lucru Montaigne nu ni-l spune, ci ni-l dă a înţelege, descriind cu indignare ororile şi măcelurile înfăptuite în numele credinţei. Şi dacă oamenii aceştia care se ucid unii pe alţii ar fi cel puţin sinceri ! Dar „să îndrăznim a spune adevărul : dacă ar fi s-alegem,

fie şi din armata legitimă [1] şi obişnuită, pe acei care se gîndesc numai la apărarea legilor ţării sau la serviciul principelui, n-am putea alcătui nici măcar o companie completă" (423). Nu există ucigaşi mai desăvîrşiţi decît aceşti buni creştini, care omoară de dragul crimei. „Nu se mai află duşmănie mai cumplită decît cea creştină. Zelul nostru (religios) face minuni cînd merge în sensul urii, cruzimii, ambiţiei, zgîrceniei, trădării şi răscoalei. Invers, cînd este vorba de bunătate, de mărinimie, de moderaţie, (zelul religios) este absent, afară de cazurile miraculoase, cînd e ajutat de un temperament care rareori se află. Religia noastră este creată pentru a smulge din rădăcini viciile, dar ea le acoperă, le hrăneşte, le incită." (423) Şi ca şi cum aceste amarnice cugetări despre religie nu i-ar ajunge, Montaigne ne şi povesteşte în treacăt o mică anecdotă, voltairiană *„avant la lettre"*, menită a şfichiui pe slujitorii Domnului: „— Diogene... spuse preotului care voia să-l convingă să intre în ordine pentru a se bucura de bunurile lumii viitoare: — Vrei să mă faci să cred că Agesilas şi Epaminondas, aceşti mari oameni, vor fi nenorociţi în timp ce tu, care nu eşti bun de nimic şi eşti un simplu viţel, vei fi prea fericit fiindcă eşti preot?" (424)

Dar iată că Montaigne se teme că a vorbit prea mult. Şi de aceea se grăbeşte să dea un citat ortodox din Raimond Sebond. Sebond era un medic catalan al veacului al XV-lea, profesor la Universitatea din Toulouse şi autor al unei lucrări intitulate *Teologia naturală* sau *Cartea creaturilor*; această operă a lui Sebond fusese tradusă de către Montaigne în 1569. „Sebond — spune Montaigne — ne-a demonstrat că nici un fragment al lumii nu-şi dezminte creatorul." (426)

Să examinăm, aşadar, natura — spune Montaigne — pentru a-l afla pe Dumnezeu şi „a pune capăt acestei frenezii (ateismul)..., a înfrînge şi călca în picioare mîndria şi orgoliul omului" (428). În acest scop, Montaigne îşi propune să considere pe om „singur, fără

[1] Este vorba de partidul catolic.

ajutor străin, avînd numai armele sale şi lipsit de harul şi cunoaşterea divină, care sînt onoarea, puterea şi temeiul fiinţei lui. Să-l vedem cum arată în această frumoasă ţinută." (429)

Montaigne izolează deci, pentru necesităţile analizei, pe om de divinitate. Dar, o dată obiectul său astfel izolat, filozoful nu se mai sfieşte să umilească capodopera creatorului. El situează mai întîi omul în natură şi-l compară cu celelalte fiinţe. Comparaţia este cu desăvîrşire dezastruoasă pentru semenul nostru. „Omul — spune Montaigne — este cea mai nenorocită şi cea mai fragilă dintre toate făpturile, şi totuşi cu mult cea mai încrezută." (432) Cea mai bună dovadă este inteligenţa multor animale. Şi Montaigne dă numeroase exemple, printre care unul a cărui alegere ne poate lăsa pe gînduri : „Dacă, cum spune cosmografia, există naţii care-şi aleg drept rege un cîine, trebuie să admitem că ele acordă anumite interpretări lătratului şi mişcărilor lui." (433) Instinctul artistic nu pare a fi nici el apanajul exclusiv al omului. „Cea mai mare parte dintre arte — spune Montaigne — le-am învăţat de la animale : păianjenul ne-a învăţat să ţesem, rîndunica să construim, lebăda şi privighetoarea să cîntăm, şi mai multe animale ne-au învăţat medicina." (444—445) „În ce priveşte prietenia, ea este cu mult mai vie şi mai statornică la animale decît la oameni" (415), căci „nu se mai află niciunde fiară atît de trădătoare ca omul" (456). Pînă şi căsătoria, această instituţie prin excelenţă umană, Montaigne o urmăreşte în lumea animală şi ajunge să se întrebe „de nu există la animale căsătorii mai respectate decît ale noastre ?" (459)

O singură superioritate ne-ar rămîne : războiul. „În ce priveşte războiul, care este cea mai măreaţă şi mai pompoasă dintre acţiunile omeneşti, aş dori să ştiu dacă ne putem folosi de acesta ca de un argument în favoarea prerogativelor noastre sau dacă, dimpotrivă, poate fi socotit ca o dovadă a imbecilităţii şi imperfecţiei speţei omeneşti ; nu prea văd de ce ştiinţa de a ne nimici şi ucide reciproc, de a distruge propria

Scanned with OKEN Scanner

noastră speţă, ar putea constitui obiectul năzuinţii unor animale care n-o cunosc." (454)

Animalele au astfel toate virtuţile omului, fără defectele sale. Montaigne a simţit nevoia de la începutul acestei ciudate pledoarii să se justifice de învinovăţirea care i se putea uşor aduce : aceea de a dori să înjosească omul. „Am spus toate acestea... pentru a ne readuce şi uni cu mulţimea. Nu ne aflăm nici deasupra, nici dedesubtul restului : tot ce se află sub cer, spune înţeleptul, stă sub călcîiul aceleiaşi legi şi aceluiaşi noroc." (439)

Declaraţia aceasta e menită — ca multe altele făcute de Montaigne — mai mult să încurce decît să descurce ţele. Căci ce interes putea prezenta demonstrarea, aparent paradoxală, a egalităţii omului cu celelalte făpturi în faţa legilor firii ? Două — pare-mi-se — deosebite, şi pe care Montaigne nu le mărturiseşte. Primul ar fi negarea capacităţii metafizice a omului şi, prin urmare, absurditatea construcţiei sale religioase. Cel de-al doilea, sublinierea unei egalităţi într-o zonă mai restrînsă decît întreaga natură şi, anume, înlăuntrul societăţii omeneşti. „A ne readuce şi uni cu mulţimea... (căci) nu ne aflăm nici deasupra, nici dedesubtul restului." Cît de subversive faţă de ordinea feudală apar aceste cuvinte dacă, în loc să le aplicăm comparaţiei groteşti dintre om, pe de o parte, lebădă, păianjen sau privighetoare, pe de altă parte, le restrîngem la relaţiile, cu mult mai reale în asprimea lor, dintre gentilom şi negustor, dintre moşier şi ţăran, în al XVI-lea veac !

Montaigne, de altfel, îşi dezvăluie el însuşi, încetul cu încetul, gîndurile. Să-l ascultăm : „Dintre toate părerile omeneşti (mai noi) şi mai vechi privind religia, cea mai verosimilă şi mai exactă mi se pare aceea care consideră pe Dumnezeu ca pe o putere de neînţeles" (469), căci „omul nu poate fi decît ce e şi închipui, decît atît cît stă la îndemîna lui *(imaginer selon sa portée)*" (504). „Totdeauna mi s-a părut — spune Montaigne — că următorul mod de a vorbi al unui creştin este lipsit de discreţie şi respect : Dumnezeu nu poate muri, Dumnezeu nu se poate dezice,

Scanned with OKEN Scanner

Dumnezeu nu poate face una sau alta. Nu mi se pare potrivit să închidem astfel puterea divină sub legile cuvintelor noastre." (510) Şi „bunul apostol" continuă ceva mai departe: „Iată la ce urmări duc aceste discuţii lipsite de respect. În certurile care au loc astăzi în sînul religiei noastre, dacă încolţeşti pe adversari, îi vei auzi spunînd pe faţă că nu stă în puterea lui Dumnezeu să facă ca trupul lui să se afle şi în rai şi pe pămînt, în mai multe locuri deodată." Şi cum profită de aceasta bătrînul hîtru: „Omul are — spune el — o mîngîiere, şi încă una mare, cînd constată că lui Dumnezeu nu i-e dat să facă orişice; căci el nu se poate sinucide, lucru care este cel mai mare avantaj al condiţiei noastre; nu poate face pe muritor nemuritor; nu-i poate reînvia pe morţi; şi nici nu face ca acela care a trăit să nu fi trăit; ca acela care a avut onoruri să nu le fi avut; neavînd alt drept asupra trecutului decît uitarea, el nu poate hotărî ca de două ori zece să nu facă douăzeci." (511—512)

Cu abia cincizeci de ani mai tîrziu, Mauriciu de Nassau, stat-houder-ul Ţărilor de Jos, duşmanul neîmpăcat al Spaniei catolice şi unul dintre spiritele libere ale unei ţări eliberate, fiind pe patul de moarte, fu întrebat, de pastorul care asista la ultimele sale clipe, care îi este credinţa. Principele de Nassau îi răspunse: „Cred că doi şi cu doi fac patru şi că patru şi cu patru fac opt" — apoi arătînd cu degetul spre un matematician: „în ce priveşte celelalte puncte ale credinţei noastre, acest domn vă poate lămuri". Mauriciu de Nassau moare în anul 1625. În 1665, Molière reia ca un ecou aceeaşi frază. Don Juan, întrebat de valetul său Sganarelle în ce crede, răspunde acestuia: „Cred, Sganarelle, că doi şi cu doi fac patru şi că patru şi cu patru fac opt." [1]

Mauriciu de Nassau şi Molière prelungesc gîndirea lui Montaigne. L-au citit, desigur, au sorbit chiar la izvorul ei dulcea otravă a *Essais*-urilor, au respirat-o din aerul vremii, impregnat de sarea montaniană;

[1] *Don Juan.* III, 1.

Scanned with OKEN Scanner

vom vedea mai departe cum va reacţiona Biserica faţă de această influenţă precumpănitoare. Acum să revenim la Montaigne şi să reluăm şirul raţionamentelor sale.

Montaigne afirmă deci incapacitatea noastră de a cunoaşte pe Dumnezeu şi insistă asupra acestei idei : „cînd spunem că infinitatea secolelor, atît trecute cît şi viitoare, nu este pentru Dumnezeu decît o clipă ; că bunătatea, înţelepciunea, puterea lui sînt tot una cu esenţa sa, cuvintele noastre o spun, dar inteligenţa noastră nu o cuprinde *(ne l'appréhende point)*“ (512). Dar atunci „nebun e omul care n-ar fi în stare să facă o gîză şi creează zei cu duzina“ (514). Animalele de ar închipui zei, i-ar face şi ele deopotrivă cu făptura lor. Iată un pui de gîscă, de pildă ; el ar vorbi cam astfel, după părerea lui Xenofon : „Tot universul mă priveşte, pămîntul există ca eu să păşesc pe el, soarele ca să mă lumineze, stelele pentru a mă ţine sub influenţa lor ; ...sînt răsfăţatul naturii... Oare omul nu mă hrăneşte, nu-mi dă locuinţă, nu mă slujeşte ? Pentru mine seamănă şi macină ; iar dacă mă mănîncă, trebuie să recunoaştem că-şi mănîncă şi semenii.“ (517) Omul, rege al naturii, făptura aleasă a Creatorului, era una dintre tezele de bază ale Bisericii. Montaigne o răstoarnă şi o minimalizează fără a şovăi.

Dar teza esenţială a acestei dogme, constituind semnul distinctiv al apartenenţei la comunitatea creştină, este credinţa în nemurirea sufletului, credinţă pe care de altfel creştinii o împart cu alte religii. Dar, şi aci, Montaigne face o declaraţie în doi peri ; el spune anume că numai harul divin ne poate oferi credinţa în nemurirea sufletului, căci „să mărturisim cu ingenuitate : singur Dumnezeu ne-a spus-o şi credinţa ; natura şi raţiunea nu ne învaţă astfel... ; cine priveşte omul, fără a dori să-l măgulească, nu vede nici har, nici însuşire care să amintească altceva decît moartea şi ţărîna“ ; dar, apoi, adaugă : „Cu cît dăm, datorăm şi înapoiem Domnului, cu atît ne purtăm mai creştineşte“ (359). Toată răspunderea credinţei în nemurire cade deci asupra harului ; raţiunea, dimpotrivă, o dezice fără şovăire.

Scanned with OKEN Scanner

Omul, astfel înjosit, comparat cu animalele printre care pare a fi cel mai slab, creînd zei deopotrivă cu el, precum ar face şi puiul de gîscă, elefantul sau foca, incapabil de a reflecta o eternitate pe care n-o poate înţelege, dorind şi îndrăznind să creadă, fără nici o dovadă, în nemurirea sufletului său, este el oare în stare să întemeieze o orînduire socială guvernată de legi drepte?

Pentru a o putea face, ar trebui să posede unelte capabile de a-i furniza cunoştinţe exacte. Montaigne analizează facultăţile de cunoaştere ale omului şi ajunge la concluzia că ele sînt mărginite şi imperfecte. „Raţiunea omenească — spune Montaigne — este o lamă primejdioasă cu două tăişuri... nesiguranţa judecăţii mele atîrnă atît de egal în cîntar în aproape toate împrejurările, încît cu dragă inimă m-aş încrede în hotărîrea soartei şi a zarurilor." (641)

Dar dacă omul nu se poate orienta datorită raţiunii, el are totuşi unelte de cunoaştere, dacă nu definitive, apoi folositoare; acestea sînt simţurile. „Orice cunoştinţă — spune Montaigne — pătrunde în noi prin simţuri; acestea sînt stăpînii noştri; ştiinţa începe prin ele şi în ele se rezolvă. La urma urmei n-am cunoaşte mai mult decît o piatră, dacă n-am şti că există sunet, miros, lumină, gust, măsură, greutate, moliciune, tărie, asprime, culoare, luciu, lărgime, adîncime: iată planul şi principiul întregii construcţii a ştiinţei noastre." (574—575)

Veacul al XVIII-lea va relua, după cum vom vedea mai departe, problema originii cunoaşterii şi va atribui simţurilor acelaşi rol precumpănitor. Pentru Condillac, orice act psihic este o senzaţie transformată (v. *Traité des sensations*, 1754). Dar simplificările naive nu împiedică nici pe Montaigne şi nici pe Condillac să facă remarcabile şi subtile descoperiri psihologice de amănunt.

De la senzualism, Montaigne păşeşte către un scepticism absolut al cunoaşterii, a cărei posibilitate ajunge a o nega cu desăvîrşire. „Pentru a judeca — spune el — aparenţele care ne vin de la obiecte, am avea nevoie de un instrument de judecată *(instrument ju-*

Scanned with OKEN Scanner

dicatoire); pentru a verifica acest instrument avem nevoie de o demonstraţie; pentru a verifica demonstraţia de un instrument — iată-ne la capătul inventţiilor noastre *(au rouet).*" (588)

De la acest punct va porni Pascal atunci cînd va voi să folosească critica montaniană în folosul religiei. Montaigne îl autorizează într-o anumită măsură prin concluzia *Apologiei* sale. Căci, după ce a demonstrat neputinţa omului de a cunoaşte pe Dumnezeu, răutatea funciară a făpturii, pe care religia nu numai că n-o domesticeşte, dar pare, dimpotrivă, a o aţîţa, firea lui mărginită şi imposibilitatea acelui mit care este nemurirea sufletului, Montaigne îşi sfîrşeşte *Apologia* aducînd mulţumirile sale Domnului. Dar, şi aici, raţionamentul său este atît de întortocheat şi de specios, încît pasajul trebuie citit de mai multe ori pentru a prinde întîi înţelesul său aparent şi apoi înţelesul său ascuns. „O! Cît e de mîrşav şi de josnic omul dacă nu se ridică mai presus de umanitate! Iată un cuvînt drept şi o dorinţă folositoare, dar deopotrivă de absurdă; căci a face mănunchiul mai mare decît braţul şi a nădăjdui să păşeşti mai departe decît lungimea picioarelor este cu neputinţă şi monstruos; şi nici ca omul să se ridice mai presus de sine şi de omenire; căci el nu poate vedea decît cu ochii săi şi prinde decît cu ghearele lui. El se va ridica, dacă Dumnezeu îi va întinde, în chip neobişnuit, mîna; el se va ridica, părăsind şi renunţînd la propriile sale mijloace, şi lăsîndu-se sprijinit şi tras în sus de mijloace cu desăvîrşire cereşti. Credinţa noastră creştină, şi nu virtutea stoică, poate pretinde la această divină şi miraculoasă metamorfoză." (592)

Astfel, *Apologia lui Raimond Sebond,* pe care pînă si Lanson o califică drept „un adevărat măcel al tuturor părerilor admise"[1], se încheie asupra unui simulat acord de orgă.

Şi acum ce trebuie să credem? Montaigne a fost oare omul chinuit de demonul îndoielii şi care se re-

[1] G. Lanson, *op. cit.*, p. 129.

Scanned with OKEN Scanner

fugiază în credinţă ca într-o oază mîntuitoare şi dulce ? Destinul tragic al fiinţei înjosite constituie oare pentru Montaigne propria lui tragedie, în miezul căreia l-a zvîrlit luciditatea sa mereu trează ? Îndoiala va rămîne oare statornică în el, sau firea lui practică va-ncerca s-o elimine şi să stabilească o certitudine utilă ?

O frază pe care Montaigne o rosteşte o dată ne poate pune pe calea cea bună. „Dintre toate părerile antichităţii despre om — spune el — eu îmbrăţişez şi îmi însuşesc mai degrabă pe acelea care ne disprețuiesc, ne înjosesc şi ne nimicesc." (620) Şi într-adevăr, pe cînd Montaigne descrie această făptură lingavă care este — după el — omul, el pare mai degrabă a se bucura decît a plînge. Sainte-Beuve, care s-a identificat cu acest vechi *eu* al său, observă „cuvintele murdare folosite de Montaigne de cîte ori se apropie şi atinge în străfundurile sale pe om, un anume rîs înjositor cînd trage de zdrenţele lui şi i le rupe ; şi astfel, cu toată voia sa bună şi cu toate glumele lui, cu toată falsa lui gentileţe, el se trădează în chip evident. Căci aceste cuvinte cu dinadinsul umilitoare, el nu le rosteşte niciodată, cum o face Pascal, cu durere, ci cu o plăcere maliţioasă, frecîndu-şi mîinile de bucurie." [1]

Dar noi avem dreptul să ne întrebăm care sînt pricinile acestei plăceri vădit manifestate de Montaigne atunci cînd înjoseşte omul, fiinţa aceasta din a cărei categorie face parte şi el, Montaigne. Egoistul Montaigne nu se uită pe sine nici o clipă, şi la ce bun să-şi înjosească semenii şi pe el însuşi ? Cui foloseşte o asemenea acţiune ? *Quid prodest ?*

Şi la această întrebare pare-mi-se că tot Sainte-Beuve ne dă cel mai valabil dintre răspunsuri : „Ceea ce doreşte Montaigne la urma urmei — ne spune criticul — este ca adevărurile revelate să fie situate atît de sus, să fie întemeiate atît de exclusiv, în ele însele, să fie sădite atît de singure pe vîrful unui pisc, încît nimănui să nu-i treacă prin gînd să poposească pe

[1] Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 428.

acolo : (ele să rămînă) stafii menite a uimi oamenii, iată ţelul şi ţinta. Tot ce spune (Montaigne) pe parcurs tinde cu mult mai puţin să ruineze pe omul însuşi, în natură şi în realitate, cît să nimicească credinţa transcendentă în sufletul lui ; o dată scopul atins, îmi închipui că (Montaigne) s-ar pricepe ce trebuie să ne spună la ureche, stînd de vorbă cu noi, despre felul său de a concepe universul şi omul, căzînd de acord asupra anumitor puncte. Scepticismul exorbitant al acestui capitol nu este decît o metodă de prestidigitaţie pentru a ajunge aci." [1]

Acesta pare a fi adevărul : Montaigne „doreşte să nimicească credinţa transcendentă în sufletul omului", pentru că această credinţă fusese sădită acolo de către religie, care o folosea ca pe un căluş. Şi dacă Montaigne doreşte s-o nimicească nu este pentru că, teoretic, se-ndoieşte de veracitatea ei — şi se îndoieşte, desigur, dar nu aceasta e problema — ci pentru că, o dată nimicită credinţa, marile prefaceri devin posibile.

În acest caz, cît de naive ni se par obiecţiile lui Lanson, care, discutînd în chip serios argumentele, de altfel puerile, ale lui Montaigne (acesta utiliza cunoştinţele fanteziste ale epocii sale), spune : „trebuie deci admis că în scepticismul lui Montaigne intră o parte de incompetenţă, care-l face să primească teorii contradictorii ca înarmate cu o verosimilitate egală. Pentru că fina sa judecată nu este în stare să opteze, i se pare, în chip cam uşuratic, că raţiunea omenească nu se poate hotărî. Acest sceptic are cam multă încredere în bunul-simţ." [2] !

Dar Montaigne nu se foloseşe de bunul-simţ decît pentru că acesta îi oferă argumentele cele mai comode de care el, burghezul, are deocamdată nevoie pentru a ruina adevărurile Bisericii şi orgoliul aristocratic. Bunul-simţ nu este un fundament, el este o armă. Datorită acestuia îl vom vedea pe Montaigne ridicînd schelele unei anumite morale : morala clasei sale, alcătuită din prudenţă, din mediocritate şi din toleranţă.

---

[1] Sainte-Beuve, *op. cit.*, pp. 432—435.
[2] G. Lanson, *op. cit.*, p. 161

Scanned with OKEN Scanner

Viitorul va dovedi că toleranța burgheză era îndreptată într-un singur sens : în favoarea burgheziei. Cînd starea a treia va lua frînele guvernării, ea va înceta să mai recomande toleranța și va face, dimpotrivă, apologia ordinii, o ordine clădită pe exploatarea maselor populare. Goethe, cu tot umanismul lui, rostește aceste cuvinte aspre : „prefer o nedreptate unei dezordini". Pînă una-alta, burghezul surîde : Montaigne recomandă o morală individualistă, tinzînd către fericire, o fericire senzuală și pașnică, unde gloria și vanitatea nu află nici un loc.

Dar Montaigne nu proclamă morala aceasta în sunete de trîmbiță ; el ne-o șoptește la ureche și trebuie să fim foarte atenți pentru a-i prinde principiile, desprinzîndu-le dintre miile de fapte mărunte povestite în *Essais*-uri. Să încercăm a izola aceste principii schițînd morala lui Montaigne și totodată a treia fază a gîndirii sale, faza epicuree.

Montaigne, instalat în *îndoiala* lui, care pentru el este efectiv o *certitudine*, certitudinea că omul nu poate cunoaște nimic peste ceea ce simțurile sale îi oferă, că n-are decît o singură viață de trăit, aceasta, aici, pe pămînt, și că are nu numai dreptul, dar și datoria de a o face pe cît se poate de fericită, ne comunică în felul său glumeț, învăluit și capricios, principiile lui de morală. Acestea ar putea fi rezumate prin trei cuvinte : să cauți fericirea. A fi fericit, iată obiectul năzuinței oricărui om, ținta îndreptățită a sforțărilor sale.

Dar în ce consistă fericirea, după Montaigne ? În voluptate, răspunde el, deopotrivă cu maestrul său, Epicur, și cu majoritatea gînditorilor Renașterii. „Orice ar spune *ei*, scopul ultim urmărit de noi, fie și în virtute, tot voluptatea este." (94) Acești ei, cu care polemizează Montaigne, sînt stoicii, pentru care virtutea este scop și nu mijloc. Dar dușmanii cei mai aprigi ai voluptății sînt ambiția și gloria. Burghezul Montaigne atacă necontenit aspirația spre glorie, virtute prin ex-

Scanned with OKEN Scanner

celență aristocratică : „Gloria, fie și aceea a celor patru fii Aymon, ar fi prea scump plătită pentru un om ca mine, dacă l-ar costa trei accese de colică renală. Sănătatea, iată principalul !“

Pe vremea lui Montaigne, mai bîntuia și un alt dușman al voiei bune : ascetismul. De-a lungul evului mediu fusese practicat de către catolicii fervenți ; acum, în al XVI-lea veac, luase un nou aspect, care, de altfel, nu-l suprimase pe primul : rigorismul protestant și calvin. Omul, în numele uneia sau celeilalte religii, își supunea trupul la osebite chinuri, nădăjduind în fericirea veșnică.

Montaigne, curios de orice fenomen moral, dorește mai întîi să-nțeleagă aceste practici ciudate. „Mă pun în închipuire foarte bine în locul lor — spune el despre călugări — îi iubesc și onorez cu atît mai mult cu cît sînt mai deosebiți de mine.“ (233) Dar acest chin impus trupului și sufletului îi repugnă lui Montaigne, căci în concepția lui scopul vieții este „de a te bucura de ființa ta și de a te bucura în chip cinstit“. „Sau rațiunea își bate joc de noi — spune el — sau ea trebuie să nu țintească decît fericirea noastră... Astfel spun toate părerile lumii, orice mijloace ar alege ; altfel le-am alunga de cum se nasc, căci cine l-ar asculta pe acela care ar propune chinul ca scop al vieții ?“

A existat o religie care a predicat o morală a chinului, cel puțin aceea a unui chin provizoriu, dacă provizorie poate fi numită viața noastră întreagă : creștinismul. Montaigne, care vorbește adeseori în *Essais*-uri de Dumnezeu ca de o entitate mai mult sau mai puțin filozofică, nu pomenește niciodată numele lui Christos. Într-o lucrare consacrată omului și problemelor sale religioase și morale, este ciudat ca un filozof catolic, astfel cum pretindea Montaigne a fi, să nu lege niciodată aceste probleme de învățătura creștină, în ceea ce ea are specific.

Omisiunea aceasta este, la drept vorbind, firească. Căci morala lui Montaigne se ridică de la un cap la altul împotriva moralei creștine ; prima fiind o morală a durerii ispășitoare, cea de-a doua o morală a naturii, îndreptată către plăcere și fericire. Tot ce con-

Scanned with OKEN Scanner

trazice natura, tot ce se împotriveşte ei constituie pentru Montaigne nu numai obiectul indignării, dar şi acela al perplexităţii sale. Ce este firesc este şi bun, socoate Montaigne, şi atunci ce rost ar avea să ne luptăm cu noi înşine? „Am adoptat pur şi simplu pentru cazul meu — spune Montaigne — acest vechi precept, şi anume că nu putem greşi urmînd natura, principiul suveran fiind în a ne supune ei. N-am corectat, ca Socrates, înclinările mele firești prin puterea raţiunii şi n-am tulburat de fel prin artificii felul meu de a fi. Mă las în voia firii, astfel cum sînt; nu mă lupt cu mine *(je ne combat rien).*" (1029) Cu abia o jumătate de secol mai tîrziu, un alt filozof burghez, Descartes, va folosi raţiunea ca un mijloc de stăpînire a pasiunilor. Cele două concepţii filozofice corespund celor două etape ale dezvoltării clasei burgheze şi sînt efectiv două momente strategice ale ei. Acum, în clipa cînd Montaigne scrie, burghezia tinde să *descompună* morala tradiţională. Mai tîrziu, cînd Descartes va lua cuvîntul, aceeaşi clasă, cu mult mai puternică, va începe să *construiască* o morală proprie. Acesta este motivul pentru care Montaigne îşi întemeiază principiile morale exclusiv pe căutarea voluptăţii, în timp ce Descartes foloseşte raţiunea ca pe o disciplină a activităţii creatoare. Montaigne cuprinde în morala sa toate legile naturii, le cuprinde şi le acceptă, inclusiv bătrîneţea şi moartea. Acestea sînt cele două rele care pun capăt fericirii şi vieţii. Acceptarea lor nu este, desigur, un act al opţiunii noastre. Le primin, căci n-avem ce face. Şi apoi, moartea, la drept vorbind, e rodul unei singure clipe. Cel mai bun lucru pe care-l avem de făcut este să nu ne gîndim la aceasta. Cînd soseşte, o lumină se stinge iute şi fără urmă.

Dar bătrîneţea? Bătrîneţea este o lungă şi umilitoare suferinţă! Sînt bătrîni care se laudă că o primesc cu capul sus şi cu bucurie, ca pe un izvor de virtute şi ca pe o mîntuire. Filozoful n-are batjocuri destule faţă de acest fals eroism (şi pentru Montaigne eroismul este, în genere, fals). Iată ce spune el despre bătrînii care fac haz de necaz: „Voluptatea nu este în sine nici palidă, nici decolorată fiindcă e privită

Scanned with OKEN Scanner

prin ochi tulburi şi urduroşi. Trebuie să iubim cumpătarea şi castitatea pentru ele însele... cînd ne sînt impuse de cataruri şi colice nu se numesc nici cumpătare, nici castitate... Numim înţelepciune... dezgustul de prezent. La drept vorbind nu lepădăm viciile, ci mai degrabă le schimbăm, şi încă pe mai rău. La bătrîneţe sîntem stăpîniţi de o mîndrie prostească şi şubredă, vorbim fără rost, sîntem spinoşi şi nesociabili, superstiţioşi, doritori de bogăţii cu care nu mai avem ce face, invidioşi, nedrepţi şi răutăcioşi. (Bătrîneţea) aşterne astfel mai multe zbîrcituri pe spirit decît pe faţă, şi puţine sînt sufletele care, îmbătrînind, nu capătă un iz de mucegai sau de acreală." (791)

Montaigne este hotărît, tocmai pentru a scăpa pe cît se poate de aceste sinistre zbîrcituri ale spiritului, să se arate copil ascultător al mamei noastre, natura. De-a lungul vieţii nu şi-a refuzat nimic, a profitat din plin de tot ceea ce natura i-a oferit, şi acum, la bătrîneţe, se stinge încet şi dulce, fără răutate şi protest : „Dacă mi-ar mai fi dat să trăiesc, aş trăi cum am trăit ; nu mă plîng nici de trecut, nici de viitor... Unul dintre noroacele mele a fost că starea trupului mi-a îngăduit să trăiesc fiece lucru la timp potrivit. Am văzut şi iarba, şi florile, şi rodul, şi văd acum şi ramura uscată, bucuros, ca pe un lucru firesc *(heureusement, puisque c'est naturellement)*." (791)

Dar iată că, prin cumpătare şi resemnare, Montaigne întîlneşte tocmai virtutea pe care nu o admirase cît timp ea i se înfăţişase ca un imperativ transcendent. Cînd însă virtutea înseamnă supunere la legile firii, ea îi stă lui Montaigne aproape. Meritul nu ar fi acela al lui Michel Eyquem, ci al familiei sale înţelepte şi cumpătate : „Nu mie însumi se cade să fiu recunoscător de lipsa unor vicii. Datorez aceasta mai mult norocului decît raţiunii mele. El este acela care m-a făcut să mă nasc într-un neam vestit pentru înţelepciunea sa *(preud'homie)* şi dintr-un tată foarte bun. Nu ştiu dacă seamăn cu el, sau dacă pildele de acasă şi buna creştere ce mi-a fost dată în copilărie mi-au ajutat, sau dacă astfel m-am născut, dar sigur este că urăsc

Scanned with OKEN Scanner

în chip firesc cea mai mare parte dintre vicii." (409) Virtutea lui Montaigne este deci rezultatul unei repulsii instinctive pentru orice viciu şi acela al victoriei binelui asupra răului.

Morala lui Montaigne este, astfel, morala dulce şi împăcată a omului echilibrat, care are oroare de exces, de tensiune şi de contrapartea lor pozitivă : de eroism. S-a spus despre Sainte-Beuve că el practica şi recomanda o estetică „a colinelor mijlocii". Aceasta însemna că principiile esteticii lui Sainte-Beuve codificau mai degrabă gustul clasic, decît pe acela romantic al vremii sale. „Sînt clasic — spune Sainte-Beuve — în sensul că există un grad de nebunie, de ridicol sau de prost-gust, care sînt suficiente pentru a-mi strica pentru totdeauna o operă şi a mi-o face imposibilă, chiar dacă ea ar avea părţi foarte remarcabile de talent şi de spirit." [1]

Tot astfel gîndeşte şi Montaigne, pe plan moral. Morala sa este una a „colinelor mijlocii", înrudită cu estetica lui Sainte-Beuve. Ea poate fi asemuită cu peisajul natal al filozofului, cu dulcea regiune a Bordeaux-ului, unde, pe dealurile moi şi însorite, creşte o viţă măruntă, abia umbrită ici şi colo de pinii dantelaţi. Înţelepciunea lui Montaigne se trage din antichitate, de la acea *aurea mediocritas* pe care o recomanda Horaţiu. Ca şi Montaigne, poetul latin trăise într-un peisaj mîngîios, dar într-o vreme tulbure şi crudă. Împrejmuiţi de primejdii, Horaţiu şi Montaigne visează o condiţie mijlocie, fără strălucire, dar şi fără invidie. Mediocritatea, ca o garanţie a liniştii şi a securităţii individuale, iată unul dintre fundamentele moralei montaniene. „Valoarea sufletului nu consistă în a zbura sus, ci în a merge ordonat. Măreţia sa nu se exercită în măreţie, ci în mediocritate." (784) „Recomand, mai spune Montaigne, o viaţă modestă şi fără strălucire..." (779) sau „nu mi s-a întîmplat niciodată să doresc a fi împărat sau rege, şi nici eminenţa acestor destine înalte şi poruncitoare. Nu ţintesc

[1] *Mes Poisons.*

într-acolo, căci mă iubesc prea mult. Cînd mă gîndesc să cresc, doresc să cresc mărunt, cu teamă şi fără curaj, numai pentru mine, în prudenţă, hotărîre, sănătate, frumuseţe şi bogăţie... Opus cu totul celuilalt (lui Cezar), prefer să fiu al doilea sau al treilea la Périgueux, decît primul la Paris sau, ca să nu mint, mai bine al treilea la Paris, decît primul în acelaşi oraş." (889)

Montaigne, spre deosebire de Cezar, nu dorea să fie *primul*, fie şi în provincie. Prefera să fie cel de al treilea pretutindeni, dar, de era cu putinţă, al treilea la Paris. De altfel, el alunga necontenit departe de sine toate ispitele amorului-propriu : nu dorea nici gloria, nici înaltele demnităţi şi nici marile bogăţii, căci „folosinţa, nu posesiunea, ne face fericiţi." (261)

Există totuşi un bun pe care Montaigne şi-l doreşte din tot sufletul : acesta este libertatea. „Sînt atît de setos de libertate — spune el — încît cine m-ar împiedica să ajung în vreun colţ al Indiilor m-ar face să pierd din gustul vieţii... Toată mica mea prudenţă în timpul acestor războaie civile, pe care le trăim, are ca scop să nu întrerupă libertatea mea de a umbla pe unde îmi place." (1041)

Programul de viaţă al lui Montaigne consistă astfel în a fi liber, a trăi plăcut, „supus bunelor legi ale firii", cum va spune un discipol al filozofului, poetul Mathurin Régnier, departe de glorie şi lipsit de orgoliu. „Mă simt înclinat — spune Montaigne — să fac elogiul unui individ cu osebite caturi sufleteşti, capabil şi de a se încorda şi de a se destinde, în stare să se adapteze oriunde îl poartă norocul lui, să stea de vorbă cu vecinul despre clădirile acestuia, despre vînătoare sau despre vreo gîlceavă, să pălăvrăgească cu plăcere cu un dulgher sau cu un grădinar... Nu preţuiesc sfatul lui Platon, care ne îndeamnă să vorbim ca de la stăpîn la slugă cu cei mai mici decît noi, fără să glumim şi fără familiaritate... Căci... este neomenos şi nedrept să acorzi atîta importanţă unor oarecari prerogative ale soartei ; iar societăţile unde există o

Scanned with OKEN Scanner

mai mică deosebire între slugi şi stăpîni îmi par a fi cele mai drepte." (795)

Libertate şi *egalitate,* deci. Iată rostite două dintre cele trei cuvinte care vor alcătui vestita lozincă a revoluţiei burgheze. Că aceste noţiuni n-au în textele montaniene cuprinsul pe care-l vor căpăta treptat, o dată cu maturizarea clasei burgheze, nu rămîne nici o îndoială. E totuşi interesant să observăm cum, în veacul al XVI-lea, un mare burghez lucid înţelege că o lume a „libertăţii" şi a „egalităţii" este prielnică dezvoltării burgheziei : libertatea de a vinde şi de a cumpăra, libertatea de a se îmbogăţi şi de a deveni egalul, ba chiar superiorul marelui senior cu străbuni cruciaţi, dar în al cărui castel plouă prin acoperişul ruinat.

Acestor două deziderate ale viitoarei revoluţii Montaigne le va adăuga el oare şi pe al treilea, pe acela al *fraternităţii ?* Aci, pare-mi-se, Montaigne se opreşte Şi se opreşte din două categorii deosebite de motive : unele legate de psihologia individului, celelalte de interesele clasei pe care Montaigne o întrupează şi reprezintă. Să le analizăm pe primele, înainte de a încerca să le lămurim pe cele aparţinînd categoriei a doua. Două calităţi sînt constitutive pentru psihologia filozofului nostru : iubirea de sine şi prudenţa. Montaigne se iubeşte prea mult, pentru a se dărui cu dragoste frăţească semenului său. El, unul, se închide în scoica sa. Nu făptuieşte răul niciodată. Binele îl face de cîte ori poate. Dar totdeauna încearcă să păstreze talgerul într-un „just" echilibru : propriul său interes urmînd a cîntări mai greu. „Soarta nu prea mi-a îngăduit să fac bine celorlalţi... Dacă m-aş fi născut printre cei care deţin un rang între oameni, aş fi dorit să fiu iubit, nu temut sau admirat. Să îndrăznesc oare a mă exprima făţiş ? Aş fi năzuit tot pe atît la dragoste, cît şi la profit *(au plaire qu'au proffiter).*" (940) Dar, între el şi ceilalţi, nu şovăie. Ascultaţi-l : „Cu mare grijă, prin studiu şi discursuri, mă silesc să sporesc în mine acest privilegiu al nesimţirii *(insensibilité),* care-mi este firesc. Puţine lucruri mă pasionează

și sînt puține acelea cărora mă dăruiesc. Văd limpede, dar privesc rareori ; sensibilitatea mea este gingașă și moale. Percepția și aplicația, dure și surde : mă angajez cu greutate. Pe cît pot, mă consacru mie însumi... Părerea mea este că trebuie să ne împrumutăm altora și să nu ne dăruim decît nouă înșine. Dacă voința mea s-ar ipoteca și s-ar dărui ușor, n-aș duce-o mult : sînt prea fragil — și din fire, și prin deprindere." (973)

O asemenea declarație ne lasă pe gînduri. Oare Montaigne să fi fost un monstru de egoism ? Și da, și nu. Montaigne era un burghez. Avea calitățile și defectele clasei sale. Printre acestea din urmă se numără și oroarea de risc. Dar, fără risc, nu se poate inova. Burghezul Montaigne iubește noutatea, care nu-i poate fi decît favorabilă, dar urăște riscul, necuprins în socotelile lui. Strîns în cleștele acestei contradicții lăuntrice, Montaigne nu se chinuie, ci rezolvă problema ca toți burghezii vremii sale. Adoptă noutatea (el, unul, o și descoperă), dar dorește ca aceasta să nu devină eficace decît cu mult mai tîrziu, sau, în orice caz, încetul cu încetul, printr-un fenomen de osmoză, care să nu răstoarne raporturile existente. Tocmai de aceea n-ar voi cu nici un chip să aibă loc schimbări în timpul vieții sale. „Mă îndoiesc — spune el — că ar fi folositor să se schimbe legile ; oricare ar fi ele, este primejdios să le modifici, cu atît mai mult cu cît societatea este asemenea unei clădiri alcătuită din cărămizi legate una de cealaltă ; de miști una singură, se resimte întregul... Mă dezgustă noutatea singură, oricare i-ar fi chipul. Sînt îndreptățit a gîndi astfel, căci am văzut efectele ei cutremurătoare... Acei ce zguduie un stat sînt cei dintîi prinși sub dărîmăturile lui. Rodul tulburării nu-l culege acela care a sădit-o ; el bate și tulbură apa pentru alți pescari." (131—132)

Sigur este că o asemenea prudență, născută din egoism, constituie o pereche destul de tristă de defecte. Numai că defectele acestea (mari și stingheritoare, fără îndoială) au fost calități la vremea lor. Au fost calități, căci au servit evoluției sociale. Ca feudalitatea să se fi descompus era nevoie de mai mulți fer-

Scanned with OKEN Scanner

menţi ; una dintre speţe a fost burghezul, care a pătruns cu îndemînare în casta feudală şi a adus acolo cu sine egoismul, scepticismul, comoditatea lui şi un fel de toleranţă plăcută, în care orgoliul aristocratic şi sentimentul totodată crud şi eroic al existenţei s-au înfundat şi s-au încurcat ca în iţele unui bumbac pufos.

Este evident însă că meritele lui Montaigne nu sînt numai de ordin simptomatic. Michel Eyquem este un individ singular şi excepţional, care posedă darul înspăimîntător al geniului. Pentru că are geniu, Montaigne îndrăzneşte o acţiune nouă, de care semenii săi, ceilalţi burghezi ai veacului al XVI-lea, nu sînt în stare ; el coboară anume adînc în sine însuşi şi extrage din fîntîna sufletului unul cîte unul elementele componente ale acestuia, înfăţişîndu-ni-le, sub toate feţele lor, cu o sinceritate umbrită uneori de prudenţă, dar niciodată de pudoare. Şi astfel, din elementele acestea aduse cu greu la suprafaţă, din adîncuri insondabile, se întregeşte portretul fizic şi moral al seniorului din Montaigne.

Pînza aceasta poartă acum patina veacurilor. Ea ne înfăţişează un bărbat brun, mărunt la stat, cu faţa prelungă, ochii vii şi nasul niţel coroiat. Expresia este inteligentă, şireată şi iscoditoare. Omul pare foarte treaz şi cam neîncrezător. Gulerul spaniol şi colierul ordinului Sfîntul Mihai ne-ar putea face să credem că avem de-a face cu un gentilom. Dar expresia feţei este hotărîtoare. Omul acesta nu poartă pe chip pecetea orgoliului nobiliar, ci a prudenţei burgheze. Montaigne este descendentul unui neam de negustori.

A avut, după cum am văzut, o copilărie foarte dulce, un cămin călduţ, unde a fost alintat. Din fire e bun şi milos, îşi iubeşte semenii, dar se iubeşte şi mai mult pe sine, căci e gingaş şi se fereşte cu mare grijă de durere şi nenorocire. Dar iată că omul acesta, croit şi crescut pentru fericire, a descoperit într-o bună zi moartea ; ea îl pîndea şi rînjea la fiece răspîntie ; în vremea sa, în acest mijloc de veac, moartea era mai obraznică şi mai brutală decît oricînd.

Scanned with OKEN Scanner

În clipa în care a văzut-o pentru prima oară, cînd a avut revelaţia ei concretă, şi din noţiune a devenit senzaţie, Montaigne a rămas ca trăznit: o aşchie ascuţită i-a intrat în suflet şi l-a rănit; de atunci sufletul i-a sîngerat mereu. Tînărul Montaigne, lacom de viaţă şi de gustoasele ei fructe, s-a îmbolnăvit cînd a zărit scheletul scîrnav al morţii. Ca orice bolnav, a căutat ierburile de leac şi pe acestea le-a aflat în filozofie.

Montaigne n-a încercat să clădească un sistem filozofic. El a notat pe hîrtie o lungă spovedanie, prin care nădăjduia să scape de povara ce-i apăsa sufletul. Şi mărturisirea aceasta îl arată precum a fost: un burghez inteligent, prudent, lucid, egoist, iubind cîştigul; fire de negustor, nu de războinic, dorind să trăiască în bună înţelegere cu fiecine, în pace şi linişte şi sperînd, astfel, să vindece rana sîngerîndă pe care i-a lăsat-o în suflet ideea morţii.

A reuşit el, oare, să se vindece? Desigur. S-a vindecat pe sine şi va vindeca şi pe alţii, nu deţinînd un leac miraculos, ci, dimpotrivă, scoţînd din datele problemei noţiunea de miracol. Montaigne nu s-a mai temut de moarte în clipa cînd a înţeles că ea este un act al vieţii, o simplă transformare a materiei.

Dar această operaţie de demascare a miracolului a coincis şi cu aspiraţiile clasei din care Montaigne făcea parte. Căci groaza morţii servea bisericii şi elitelor aristocratice spre a ţine în frîu poporul. Într-adevăr, metafizica bisericii făcea din moarte nu ultimul act al vieţii, ci scopul acesteia, etapa esenţială a unei prime existenţe. Astfel fiind, această primă existenţă putea fi pusă definitiv sub controlul preoţilor; ea nu era decît preludiul şi condiţia fericirii veşnice. Montaigne a folosit pentru nimicirea acestei metafizici toate argumentele, bune sau rele, care i-au stat la îndemînă: argumente filozofice furnizate de antici sau de umaniştii Renaşterii, argumente ale bunului simţ şi al propriei sale experienţe, rezultatele observaţiei lui atente şi exacte, ale unei introspecţii neîncetate şi minuţioase.

Scanned with OKEN Scanner

Din acest material, Michel Eyquem a clădit o operă unde a spus tot ce a avut pe suflet ; acest tot, el l-a rostit însă cu timiditate, căci, mai prudent decît Giordano Bruno, știa că în vremea sa părerile filozofice se pedepsesc cu arderea pe rug. De aceea, și-a înfofolit gîndul în mii de învelișuri. Prin atîtea lînuri și blănuri, îl găsim cu destulă greutate. Dar asemenea obstacole, Montaigne le-a prevăzut și le-a dorit. Ni-l putem ușor închipui declarînd, precum Stendhal, că a scris nu pentru contemporanii lui, ci pentru veacurile viitoare.

Și totuși, încă de la apariția lor, *Essais*-urile au constituit un punct de răspîntie al conștiinței franceze. La începutul celui de al XVII-lea secol, cartea aceasta nu se bucura decît de admiratori și de adepți. Francisc de Sales, Sfîntul Francisc, moralistul Contrareformei, va folosi *Essais*-urile ca pe o carte de căpătîi. Dar foarte curînd Biserica înțelege în ce măsură această operă fermecătoare, neglijentă, lenoasă și plină de pălăvrăgeli constituie o lecție de ateism. În 1676, Vaticanul pune *Essais*-urile la index. Curînd se face auzită și vocea lui Bossuet. În predica sa *Despre condițiile necesare pentru a fi fericit,* Bossuet îl osîndește aprig pe Montaigne : „Cum, omule, socoți că totul în noi ar putea fi numai trup și materie ? Cum, oare totul moare și totul e îngropat ? Sicriul te aseamănă animalelor și nimic din tine nu plutește pe deasupra ? Văd eu, mintea ta este plină de frumoasele sentințe, scrise cu atîta elocvență de un Montaigne — îl numesc ; acesta preferă animalele omului, instinctele lor rațiunii noastre, natura lor simplă, nevinovată și fără artificiu rafinamentelor și prefăcătoriei noastre. Dar spune-mi, subtile filozof, care-ți bați joc cu atîta îndemînare de omul ce-și închipuie a însemna ceva, faptul de a-l cunoaște pe Dumnezeu, acela ți se pare a fi nimic ? Auzi aceste adevăruri ? Ce le poți opune ? Le crezi în stare să țină piept ușuraticelor tale raționamente și zadarnicelor tale zeflemeli ? Murmură și-ți bate joc, cît îți va plăcea : Atotputernicul stăpînește legile sale care nu se vor schimba chiar de veți murmura sau de veți glumi.“

Scanned with OKEN Scanner

Vehementul protest al lui Bossuet nu foloseşte la nimic. Gloria lui Montaigne — de care acesta se temuse în timpul vieţii ca putînd constitui o ameninţare a liniştii şi securităţii sale — s-a alipit etern de numele filozofului după moarte. Unii dintre cei ce vor încerca să se ferească de contagiunea ideilor montaniene vor fi tocmai cei care le vor prinde mai repede. Astfel se va întîmpla cu Pascal. Secolul al XVIII-lea citeşte cu patimă *Essais*-urile. Părerile veacului vor fi împărţite. Voltaire, care, ca şi Montaigne, nu doreşte altceva decît să-şi „îngrijească grădina", este sedus de această filozofie a buneistări şi a bunului-plac. Rousseau suferă influenţa lui Montaigne, dar o respinge apoi adoptînd numai principiile pedagogice ale lui Michel Eyquem. Vauvenargues, reprezentant al „eroismului", învinuieşte pe autorul *Essais*-urilor de a fi dovedit, „incapabil de acele patimi nobile şi vehemente, care singure sînt izvoarele sublimului ; el jigneşte prin indiferenţa şi şovăiala lui sufletele superioare şi hotărîte" [1].

Sîntem ispitiţi a ne însuşi învinuirile aduse lui Montaigne de către Vauvenargues (ce e drept, de pe alte poziţii). Căci am putea aprecia *egotismul* filozofului şi cultul eului, acel cult care va provoca indignarea lui Pascal, dat fiind că lor le datorăm prima autoanaliză aprofundată, pe care se ridică psihologia modernă. Dar *egoismul* lui Montaigne, refugiul acestuia în eu, dragostea lui exclusivă pentru acelaşi eu, insensibilitatea ridicată la rangul de dogmă, poltroneria *(la couardise)* propusă ca o virtute, toate ar fi menite a ne indigna şi respinge, dacă nu ne-am gîndi că proclamarea prudenţei, a poltroneriei şi a egoismului, ca principii de viaţă, constituiau, la o mai atentă analiză şi la vremea lor, o mare îndrăzneală.

Căci este adevărat că Montaigne cobora dintr-un neam de negustori, şi ca atare făcea parte din burghezie, dar nu e mai puţin sigur că şi el, şi tatăl său se socoteau nobili ; o aristocraţie foarte proaspătă, ce e drept, dar recunoscută totuşi. Feudalitatea era, în Franţa veacului al XVI-lea, o clasă încă vie. Şi o clasă vie

[1] Vauvenargues, *Oeuvres*, éd. Gilbert, p. 275.

Scanned with OKEN Scanner

este o clasă deschisă, primind noi membri, care-i aduc sînge proaspăt şi talente noi. În clasa de al cărei viitor, cel puţin proxim, seniorii din Montaigne n-aveau de ce să se îndoiască, aceştia fuseseră primiţi, Michel Eyquem se simţise mîndru, în tinereţea lui, de promoţia socială a neamului său. El dorise, de pildă, cîndva, să obţină Ordinul sfîntului Mihai. „Căci — ne spune el — acesta era pe atunci semnul cel mai de seamă al nobleţii franceze şi se acorda foarte rar: (soarta) mi l-a dăruit în chip ironic ; în loc să mă ridice de la locul meu pentru a-l atinge, l-a tras şi l-a înjosit pe el pînă la umerii mei, şi chiar sub ei." (563)

Reacţia batjocoritoare a lui Montaigne în această împrejurare este simptomatică şi tipică pentru filozof. Ca şi Domnul Jourdain, eroul lui Molière, Michel Eyquem doreşte să fie gentilom şi nu-i prea place să i se amintească de bunicii săi, negustorii de peşte din portul Bordeaux. Dar, spre deosebire de Domnul Jourdain, îndată ce asemenea gînduri îi trec prin cap, Montaigne se ruşinează, le expune pe acestea la flacăra spiritului său critic şi proclamă apoi, cu ironie faţă de sine şi cu orgoliu faţă de clasa unde a pătruns, valoarea reală a unor virtuţi şi paradoxală a unor defecte, care constituie tocmai negativul tabelei morale a aristocratului.

Curajul incontestabil al lui Montaigne este însă o bombă cu efect întîrziat. Pentru a nu izbucni prea devreme, adică atunci cînd schijele ei l-ar fi putut răni pe filozof, Montaigne şi-a învăluit argumentele în mii de reţele, le-a ascuns, le-a tăinuit. Mai tîrziu, adevărurile explozive au rupt stavila aceasta şi au ieşit la suprafaţă, dărîmînd bastioanele edificiului aristocratic.

Astfel, Montaigne a fost un meşter al timpurilor ce urmau să vină. El a lucrat pentru viitor. Viitorul lui Montaigne este pentru noi un trecut încheiat, dar şi o etapă. Prima şi cea mai de seamă a dezvoltării gîndirii morale în Franţa.

CURTENI, POEȚI ȘI IEZUIȚI...

„De la douceur envers nous-mêmes."

Francisc de Sales

Secolul al XVI-lea se încheiase în Franța cu o diminuare de putere a clasei feudale și a sprijinului moral al acesteia, a bisericii catolice.[1] Aristocrația era la sfîrșitul veacului o clasă sărăcită și răvășită de mari frămîntări interne, coaptă deci pentru a deveni prada acestui dușman din ce în ce mai amenințător : burghezia. În ce privește Biserica, punerea în discuție de către reformați a tuturor dogmelor sale avusese darul de a relativiza aceste dogme. Pe asemenea ruini începuseră acum să crească nu numai florile spinoase ale grădinii reformate, dar și ierburile sălbatice ale liberei gîndiri filozofice.

Dintre acestea din urmă face parte și lucrarea unui preot de provincie, a teologului Pierre Charron din Condom, intitulată *Tratat despre înțelepciune* (*Traité de la Sagesse*, 1601). Charron cunoscuse pe Montaigne la Bordeaux. Pînă în clipa acestei întîlniri, teologul fusese un gînditor ortodox și obedient, de altfel sincer

[1] Alianța dintre biserică și feudalitate nu avea loc numai în ordinea morală : „Clerul și nobilimea erau unite în Franța prin cele mai strînse legături personale. Veniturile bisericii nu proveneau numai de la domeniile bisericești, ci și din zeciuială, adică dintr-o parte a recoltei care se strîngea de la toate gospodăriile țărănești din Franța. Zeciuiala bisericească era una dintre dările feudale puse pe pămînturile deținute de țărani." (V. Porșnev, *Istoria modernă*, I, p. 213.)

Scanned with OKEN Scanner

convins de adevărurile bisericii. Contactul cu tulburătoarea personalitate a lui Montaigne şi cu opera acestuia avusese asupra pedantului şi naivului Charron un efect înspăimîntător. La lumina egală, şi foarte intensă a inteligenţei montaniene, toate credinţele lui Charron se prefăcuseră în îndoieli. Charron exprimă aceste îndoieli în *Tratatul* său *despre înţelepciune* cu tonul peremptoriu cu care de obicei se afirmă certitudinile. Un asemenea dubiu formulat dogmatic este şi deviza înscrisă de Charron pe uşa casei sale. Dubitativului „Ce pot şti ?" al filozofului din Bordeaux, teologul din Condom îi substituie afirmativul „Nu ştiu".

Greoaie precum era, lucrarea lui Charron avea meritul de a exprima în termeni limpezi gîndurile cu mult mai ocolite şi mai ermetice ale lui Montaigne. Tocmai de aceea, *Tratatul* lui Charron era accesibil unui public mai larg. În scurt timp, *Înţelepciunea* lui Charron deveni o carte populară. Charron, ca şi Montaigne, îşi sfîrşise lucrarea cu o apologie a credinţei ; maestrul şi discipolul rătăciseră însă, înainte de a ajunge la concluzie, prin toate poienile scepticismului. De aceea corectivul acesta de ultimă oră părea tot atît de neconvingător precît de ineficace şi semăna, ca două picături de apă, cu prezenţa inutilă a unui medic la căpătîiul unui muribund.

Lucrarea lui Charron dădea Bisericii o lovitură care venea din însuşi sînul ei. Cu trei secole şi jumătate mai tîrziu, abatele Brémond scrie împotriva discipolului lui Montaigne un studiu intitulat : *„Înţelepciunea" nebunească a lui Pierre Charron.* Părintele iezuit al celui de al XX-lea veac, prietenul lui Paul Valéry, al lui Claudel şi al lui Gide, observă că „*Înţelepciunea* a fost unul dintre breviarele liberei-gîndiri în prima jumătate a secolului al XVII-lea" [1] şi că un contemporan al lui Charron, „părintele Garasse, a putut să măsoare prin spovedaniile ce i se făceau funestele efecte ale *Înţelepciunii*" [2].

---

[1] H. Brémond, *Autour de l'humanisme*, Grasset, 1937, p. 71.
[2] *Idem*, p. 74.

Scanned with OKEN Scanner

Scepticismul lui Montaigne şi al lui Charron reprezenta concepţii filozofice crescute din sînul catolicismului şi rămase încă, cel puţin oficial, în graniţele acestuia. Dar, la începutul veacului al XVII-lea, apar în Franţa şi curente de gîndire făţiş potrivnice bisericii. E cazul ateismului propriu-zis, care se dezvoltă cu o rapiditate uimitoare. În prima jumătate a veacului al XVI-lea cuvîntul „ateu" nu fusese vreodată pronunţat. Dar iată că el se iveşte, o dată cu atitudinea pe care o desemnează, în vremea războaielor religioase. În ultimii ani ai veacului al XVI-lea, cuvîntul şi concepţia se răspîndesc cu iuţeala fulgerului.

Busson ne comunică, în lucrarea sa *Gîndirea religioasă în Franţa de la Charron la Pascal,* rezultatele minuţioaselor sale cercetări privitoare la sentimentul religios, la creşterea şi diminuarea acestuia în prima jumătate a veacului al XVII-lea ; el ne spune că la începutul secolului „învinuirile de ateism se înmulţesc" [1] şi că „cea mai bună dovadă a existenţei ateilor este numărul mare de cărţi ce se scriu spre a-i aduce la credinţă" [2].

O altă dovadă, şi încă una dintre cele mai hotărîtoare, o constituie numeroasele procese intentate de către Biserică libertinilor. Cel mai răsunător este acela al lui Théophile de Viau. Théophile era un tînăr poet, venit la Paris dintr-o provincie protestantă a Franţei : din Gasconia. Farmecul său personal, muzicalitatea poeziei lui spontane, ideile îndrăzneţe ale acestui tînăr ateu, căruia critica reformată îi deschisese ochii nu numai asupra rătăcirii catolicismului, dar şi asupra aceleia a oricărui fideism, toate la un loc cuceriseră tînărului de Viau prietenia cercurilor intelectuale şi chiar aceea a unor juni curteni doritori de noutate.

Biserica se simte atunci datoare să ia măsuri. În 1619 nu obţine din partea unui parlament burghez, şi deci ostil manevrelor iezuite, decît condamnarea la un scurt exil a poetului. Acesta petrece doi ani departe de

---

[1] H. Busson, *La pensée religieuse en France de Charron à Pascal,* Vrin, Paris, 1933, p. 17.

[2] *Idem,* p. 29.

Scanned with OKEN Scanner

Paris, mai întîi în Languedoc şi apoi în Anglia. În 1622, aceiaşi iezuiţi declanşează împotriva lui Théophile de Viau un primejdios proces. De data aceasta „Compania lui Isus" obţine un ordin de urmărire ; poetul este arestat la castelul protectorului său, ducele de Montmorency, unde se ascundea. Théophile e azvîrlit timp de douăzeci şi cinci de luni în groapa unde fusese ţinut Ravaillac, ucigaşul lui Henric al IV-lea. Procesul, judecat însă tot de Parlament, dovedeşte nevinovăţia poetului, acuzat de a fi scris o culegere de versuri obscene şi atee, *Parnasul satiric,* apărut anonim. Parlamentul condamnă la exil pe Théophile, condamnare uşoară şi fără consecinţe ; poetul nu se mai poate însă bucura de această semi-graţiere, căci moare, sfîrşit de puteri, la vîrsta de treizeci şi şase de ani. [1]

Ce ne interesează pe noi, îndeosebi, pentru această istorie a ideilor morale pe care am întreprins-o, sînt actele procesului şi rechizitoriul întocmit de părintele Garase, de acela tocmai care observase, cu prilejul spovedaniilor, cumplita creştere a ateismului sub influenţa *Înţelepciunii* lui Charron. „Dosarul" lui Théophile de Viau se află publicat în ediţia completă a operelor lui Théophile, întreprinsă de Alleaume. Aci găsim proiectul de interogatoriu al lui Théophile, scris de mîna procurorului Mathieu Molé, cu excepţia celei mai interesante părţi, care, nefiind scrisă de mîna magistratului, pare a fi fost comunicată acestuia, după părerea lui Alleaume, de către iezuiţi, probabil chiar de către Garasse, *spiritus rector* al urmăririi ateilor, în genere, şi a lui Théophile îndeosebi. Rechizitoriul este alcătuit din citate extrase din operele lui de Viau şi constituie astfel o oglindă a gîndirii materialiste a vremii. Puse cap la cap, ideile denunţate în *Proiectul de interogatoriu al lui Théophile* întregesc o concepţie filozofică foarte îndrăzneaţă, al cărei şipot se va pierde undeva sub pămînt în a doua jumătate a veacului al XVII-lea,

[1] În această privinţă v. lucrările lui Fr. Lachèvre, *Le procès de Théophile de Viau,* Champion, Paris, 1909, şi A. Adam, *Théophile de Viau et la libre-pensée française en 1620,* Droz, 1935.

Scanned with OKEN Scanner

pentru a se ivi cu cincizeci de ani mai tîrziu umflat de toate ploile fecunde ale gîndirii iluministe.

Dar să vedem care sînt învinuirile aduse lui Théophile de către Garasse (căci toată partea citată de noi este aceea al cărei probabil autor este părintele iezuit). Mai întîi, vina capitală de „a nu recunoaşte alt Dumnezeu decît natura, căreia trebuie să i te dăruieşti în întregime". „*Ne t'oppose jamais aux droits de la nature*", spusese Théophile în *Stanţele* sale *către M. L.* Apoi, de a fi emis, în al său *Tratat despre nemurirea sufletului*, publicat ca adaus unei *Culegeri de poezii*, diverse teorii eretice menite a „sili pe orişicine să creadă în moartea sufletului, dat fiind că erau atît de puţine motive de a crede în nemurirea lui". De a minimaliza cele mai patetice momente ale *Sfintei scripturi*, ca de pildă în sonetul unde compară durerea resimţită de Tatăl la moartea Fiului, cu suferinţa sa proprie, atunci cînd iubita i-a aruncat o privire piezişă :

Pour un mauvais regard que m'a donné mon ange,
Je vois déjà sur moi mille foudres pleuvoir
De la mort de son fils Dieu contre moi se venge,
Depuis que ma Philis se fâche de me voir.

De a considera ideea unei vieţi viitoare ca o simplă utopie, „adevăratul şi propriul obiect al raţiunii, fără înşelătorie, eroare sau fraudă, nefiind altul decît binele prezent şi sensibil, fără nici o nădejde sau teamă a viitorului". De a relativiza într-atît morala încît ajunge a socoti că cele mai cumplite crime devin acte virtuoase, dacă sînt încuviinţate de iubită :

Moi qui suis devenu perfide
Contre les dieux que j'adorais
Et dont l'âme n'a plus de guide
Sinon l'empire de vos lois,
Je vous crois parfaite et divine,
Et mon jugement s'imagine
Que les faits les plus odieux
Lorsque vous leur donnez licence,
Sont plus justes que l'innocence
Et que la sainteté des dieux.

Scanned with OKEN Scanner

„Şi astfel — conchide *Rechizitoriul* — nerecunoscînd nici pe Dumnezeu, nici pe rege, lepădînd respectul datorit legilor divine şi omeneşti, poetul dovedeşte a avea o concepţie, o doctrină şi o viaţă atît de înspăimîntătoare, încît nu există foc sau chin pe lume în stare să le ispăşească."

În acest rezumat polemic al concepţiei filozofice a lui Théophile (semnificativă pentru că este aceea a mai tuturor libertinilor vremii sale), aflăm în primul rînd ecoul scepticismului *Apologiei lui Raimond Sebond*; apoi influenţele unei categorii de gînditori a cărei listă completă părintele Garasse are bunătatea de a ne-o furniza el însuşi, într-o lucrare polemică intitulată *Ciudata doctrină a spiritelor alese din această vreme, sau care se pretind astfel* (1623) *(La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels* [1]*.)* Catalogul întocmit de Garasse nu este lipsit de „farmec", date fiind epitetele ce însoţesc fiecare nume şi care poartă pecetea stilului baroc al „Companiei lui Isus". Astfel, după Garasse, izvoarele libertinilor s-ar afla în operele lui Pietro Pomponazzi, medicul şi filozoful padovan, „un om foarte rău", ale „mizerabilului" Lucilio Vanini, pe care Biserica avusese grijă să-l scoată din competiţie, arzîndu-l pe rug în 1619, ale lui Charron, „un foarte pernicios ignorant", vorbind „o limbă de o dulce necuviinţă" *(„un langage doucement immodeste")* sau ale lui Rabelais, „un golan despre care mai bine n-am vorbi... ciuma şi gangrena dreptei credinţe... un scriitor blestemat... care a făcut cu glumele lui de măscărici mai mult rău Franţei decît i-a făcut Calvin cu noutăţile sale." [2]

Violenţa Vaticanului şi a Inchiziţiei, a căror unealtă era Garasse, se explică prin loviturile primite de catolicism în ultima vreme. Acestea căzuseră ca un potop peste doctrinele oficiale ale Statului şi Bisericii; ele se legau unele de altele, constituind un lanţ care gîtuia „dreapta credinţă". Păgînismul Renaşterii reînviase

---

[1] *Documents sur l'esprit libertin*, în vol.: *Le préclassicisme français, Cahiers du Sud*, Paris, 1952.

[2] *Op. cit.*, pp. 58, 59.

materialismul antic, care dusese la rîndul lui la ateism. Dar acesta fusese pricinuit şi de liberul-examen, propus de către reformaţi în cu totul alte scopuri.

Reformă, materialism, ateism au ca ultimă consecinţă descompunerea moralei tradiţionale şi înlocuirea ei prin aşa-zisul libertinaj, nu numai filozofic, dar şi moral. Dar iată că morala „libertină" pătrunde pînă şi în sînul bisericii. Clerul şi mănăstirile sînt contagiate nu numai de scepticismul ateu al vremii, dar şi de dezmăţul unei societăţi în descompunere.

Cauzele acestei descompuneri a Bisericii din însuşi miezul ei erau multiple. Una dintre ele era fără îndoială de natură social-economică. Bărbaţii sau femeile care intrau în ordinele religioase nu luau această hotărîre mînaţi de deznădejdi intime sau chemaţi de glasurile conştiinţei, ci din motive mult mai prozaice. Acestea sînt expuse de Louis Congot în studiul său, *Reînnoirea spirituală în Franţa în secolul al XVII-lea.* „Nu e de mirare — spune Cognot — că pentru o burghezie sărăcită de războaie, sau o aristocraţie lacomă de bani, Biserica să nu mai fi fost decît izvorul unor bogate beneficii ecleziastice şi un mijloc de a înzestra copiii rămaşi fără de moştenire..." şi tocmai de aceea clerul, „mai ales preoţimea de la ţară, zăcea adeseori în mizerie, ignoranţă şi imoralitate... numele de preot devenise sinonim cu acela de dezmăţat ; în mănăstiri, starеţele erau, în principiu, titulare şi rezidente, dar existau şi unele, ciudate, ca Angélique d'Estrées, sora frumoasei Gabrielle, care, pînă la sfîrşitul vieţii, avusese doisprezece copii, fiecare dintr-un alt tată." [1]

Faţă de aceste ameninţări variate — Reforma, ateismul, libertinajul moral, care pătrunsese pînă în sînul clerului şi al ordinelor religioase — Vaticanul îşi dă seama că trebuie să reacţioneze îndată şi cu energie pentru a opri procesul de prăbuşire a prestigiului său. Dar această operă de redresare cerea o mare subtilitate, însuşiri strategice şi cunoştinţe care să nu se încurce în nici un scrupul. Asemenea „calităţi" nu

[1] V. *Le préclassicisme en France, Cahiers du Sud,* Paris, 1952, pp. 34—35.

Scanned with OKEN Scanner

întrunea decît garda personală a papei, ordinul Iezuiţilor, al oamenilor „cu o mie de măşti".

Iezuiţii înţeleg de îndată că unitatea catolică nu poate fi reclădită numai prin procese şi condamnări. Rugurile trebuiau contrabalansate prin altare înflorite ; constrîngerii era bine să i se adauge seducţia ; pedepsei, premiul. Mînat de aceste principii, ordinul inventă un stil, pe care-l aplică în literatură, artă şi morală ; stilul acesta este barocul. Scopul lui este propagandistic. Barocul e menit a vorbi imaginaţiei. El urmăreşte trezirea vechii exaltări mistice a evului mediu, prin asocierea paradoxală a unei concepţii ascetice, cum e cea creştină, cu o senzualitate plastică şi muzicală, exprimată într-o artă somptuoasă, colorată şi vibrantă ; aceasta urmează să contrasteze cu simplitatea ostentativă a Reformei, care prefăcuse credinţa într-un raţionalism filozofic, deschizînd astfel poarta scepticismului şi ateismului.

Templele reformate nu ofereau privirii decît mari încăperi goale, cu pereţi cenuşii. Aşezaţi pe bănci de lemn, credincioşii „hughenoţi", îmbrăcaţi în negru din cap pînă-n picioare, ascultau predica pastorului întocmai ca pe o conferinţă. Un şir de raţionamente stricte ducea la concluzii mai mult morale decît mistice. Convinşi că virtutea este pe cît de sigură, pe atît de economică şi de igienică, burghezii reformaţi se întorceau în sînul familiei, fără extaz şi fără chinuri, liniştiţi şi hotărîţi să cugete la afacerile pe care urmau să le întreprindă în mănoasa săptămînă ce avea să înceapă.

Iezuiţii opun acestei simplităţi practice o pietate senzuală. Ei folosesc în acest scop pe artişti. Cei mai mari se numesc Michel-Angelo, Rubens, Van Dyck, Bernini. Michel-Angelo fusese un prieten personal al fondatorului ordinului Iezuiţilor, al lui Ignaţiu de Loyola. Rubens era „prefectul" congregaţiei Marianilor şi decoratorul catedralei iezuite din Anvers ; Bernini, marele sculptor al barocului, se spovedea şi se împărtăşea de două ori pe săptămînă la institutul iezuit

din Roma, oblăduit de „bunul părinte", Oliva, generalul ordinului.[1]

Barocul are anumite caractere care nu pot fi înțelese dacă le desprindem de misiunea propagandistică a acestui stil.[2] Fiind menit să izbească închipuirea,

---

[1] V. René Fülöp-Miller, *Macht und Geheimnis der Jesuiten* Knaus Nachf. Verlag, Berlin, pp. 519—521.

[2] Variatele atitudini luate de către istoricii de artă burghezi față de baroc caracterizează foarte precis nuanța politică de care ei aparțin, astfel încît se poate ușor susține că admirația sau repulsia pentru arta barocă este, din acest punct de vedere, definitorie. În timp ce în Germania, începînd timid cu Burckhardt, mai hotărît ca Wölfflin (*Renaissance und Borok,* München 1888), continuînd cu Weissbach *(Der Barok als Kunst der Gegenreformation,* Berlin, 1921), barocul e mai întîi reabilitat, apoi elogiat și, în sfîrșit, exaltat de către o pleiadă de istorici de artă nietzscheeni, în Italia liberalul Croce face din baroc „o categorie a urîtului" și-l consideră ca pe „o non artă" (*Storia dell'età barocca in Italia,* Bari, 1929). Franța democratică nu se oprește la încercarea de reabilitare a barocului întreprinsă de Marcel Raymond (*De Michel-Ange à Tièpolo,* Hachette, Paris, 1912), ci socoate, mai departe, că acest stil este un simptom „al degenerării formelor". Henri Focillon îl numește „o sfidare a logicii arhitecturale.. un iluzionism optic, menit a masca nimicirea maselor arhitectonice" (*Art d'occident,* livre III, ch. V, Paris, Colin, 1947). Franța catolică se mîndrește însă cu arta ei barocă. L. Hautecoeur, arătînd cum pe teritoriul francez „barocul străin se cuminteşte", tinde să anexeze o bună parte a artei clasice stilului baroc *(Histoire de l'architecture classique en France,* Picard, 1943—1951). În a sa *Littérature de l'âge baroque en France (Circée et le Paon)* (Paris, José Corti, 1954), Jean Rousset socoate că în baroc pot fi deosebite două aspecte, care se realizează uneori simultan, alteori succesiv: pompa și metamorfoza, păunul și Circeea. Literatura franceză clasică ar fi, după Rousset, o dezvoltare a baroçului de primul tip, vanitosul păun putîndu-i fi simbol. În sfîrșit, într-o carte relativ recentă (*Baroque et classicisme,* Paris, Plon, 1957), Victor Tapié afirmă că barocul n-ar fi numai produsul Contrareformei, ci și expresia artistică a economiei agrare, întemeiată pe marea proprietate funciară. Nordul comercial rămîne în afară de baroc, în timp ce Sudul, împărțit în moșii mănoase, dă naștere acestei arte care unește, cum spune Croce, „ingeniozitatea cu senzualitatea". Numai că Tapié, admirator al barocului, nu consimte să recunoască evidența și anume că barocul este un stil caracteristic al claselor exploatatoare. „Barocul, spune el, nu e vinovat de greșelile politice și sociale ale oamenilor care l-au iubit. Nu e adevărat că n-a cîntat decît bogăția și gloria, că a disprețuit pe cei umili sau că n-a încercat să înțeleagă durerea

creatorii lui nu se mulţumesc cu dinamismul armonios, ci înfăţişează un univers frenetic şi învolburat. În pînzele lui Rubens, ale lui Tiepolo sau Guido Reni, peste statuile lui Bernini sau ale lui Andrea del Pozzo, suflă un vînt puternic : vestmintele şi steagurile se umflă şi fîlfîie, piatra se răsuceşte în mii de volute şi marea, simbolul eternei mişcări, depune pe faţadele bisericilor iezuite scoici imense de marmură, vuind de murmurul străfundurilor. În vîrtejul acesta, omul cade prada simţămintelor violente : bucuria sau durerea îl răsucesc ca pe o fiinţă rănită. Burckhardt observă că ceea ce caracterizează barocul „este un *fortissimo constant*“ [1].

Dar bucuria sau durerea, pe care le înfăţişează artiştii barocului, nu sînt acelea ale omului de pe stradă : pe pater-ul iezuit nu-l interesează decît privilegiaţii soartei, oamenii care ţin în mînă frînele puterii, miniştrii, principii şi regii. Asemenea făpturi „excepţionale“ trăiesc într-un decor deosebit. Peste portalurile, pînzele şi altarele iezuite curge aurul, se încrustează pietrele colorate, smalţurile preţioase. Bisericile iezuite scînteiază din mii de focuri.

Somptuozitatea, pompa, ostentaţia sînt însă totdeauna situate la limitele bunului-gust. Un pas, şi iată-l depăşit. Iezuiţii împodobesc altarele cu flori de mătase, îmbracă statuile fecioarei în atlaz şi brocart, umplu biserica de miresme ; pietatea se preface în voluptate,

---

lor şi s-o mîngîie“ (pp. 329—330). Replica lui Tapié sintetizează totuşi îndreptăţitele şi gravele obiecţii, care se pot aduce barocului, şi-l leagă tocmai de acea lume unde, pe plan moral, l-am încadrat şi noi : lumea moşierilor *Astreei*, a marchizilor frecventatori ai Camerei albastre şi a iezuiţilor. În ce priveşte pasiunea istoricilor de artă moderni faţă de baroc, Alpatov, în studiul său intitulat *În apărarea Renaşterii*, demască motivele reale care duc şi la extensiunea noţiunii de baroc şi la noua preţuire de care se bucură acest stil. Aceste motive sînt două : pe de o parte faptul că în manierism şi în baroc actualii lor admiratori „văd anticiparea a tot ce a triumfat în arta decadentă contemporană“, iar, pe de altă parte, pentru că „arta a început să slujească, în primul rînd, ca obiect de erudiţie... istoricii de artă burghezi ai zilelor noastre golind de orice conţinut judecăţile de valoare în artă“ (M. V. Alpatov, *Împotriva artei şi esteticii burgheze*, Cartea Rusă, Bucureşti, 1952).

[1] V. Burckhardt, *Cicerone*, cap. *Arhitectura barocă* (1855).

o voluptate controlată de pater-ii şireţi, care o folosesc ca pe un mijloc de seducţie în slujba intereselor tronului şi ale altarului.

Literatura este şi ea angajată în marea mişcare de exaltare a autorităţilor constituite. Malherbe, poetul barocului francez, cîntă căsătoria lui Henric al IV-lea cu Maria de Medicis, în vremea cînd Rubens pictează cele douăsprezece pînze uriaşe înfăţişînd aceeaşi ceremonie. Peste versurile malherbiene curge aurul, ca şi peste tablourile pictorului flamand :

Viens-y tel que tu fus quand, aux monts de Savoie,
Hymen en robe d'or te la vint amener
Ou tel qu'à Saint-Denis, entre nos cris de joie,
Tu la fis couronner.

Pacea şi ea e concepută de Malherbe ca o garanţie a stabilităţii puterilor constituite şi a abundenţei somptuoase :

Elle met les pompes aux villes,
Donne aux champs les moissons fertiles
Et de la majesté des lois
Appuyant les pouvoirs suprêmes,
Fait demeurer les diadèmes
Fermes sur la tête des rois.

Dar mai importantă decît literatura şi artele plastice era, în concepţia iezuiţilor, morala, contrapartea practică şi de uzaj comun a ezotericei filozofii. Contrareforma nu putea izbuti decît creînd o morală adecvată cu scopurile sale. Morala aceasta nu mai putea fi aceea strîmtă, închisă, sumbră a Evului mediu. Ea era datoare să aibă scînteierea unei pînze rubensiene, seducţia unei ode a lui Malherbe ; ea trebuia să făgăduiască, întocmai cum făcea poetul, rod îmbelşugat aceluia ce i se va supune :

Et les fruits passeront la promesse des fleurs...

O asemenea morală a seducţiei va fi opera lui Francisc de Sales, sfîntul iezuit al veacului al XVII-lea francez.

Scanned with OKEN Scanner

Francisc de Sales s-a născut la castelul din Sales, lîngă Annecy, la 1567. Savoia era încă din Evul mediu un ducat independent. Într-a doua jumătate a veacului al XVI-lea şi în tot secolul al XVII-lea, capitala ei politică va fi Turinul, cea spirituală, Parisul. Tînărul gentilom este astfel pe jumătate italian, pe jumătate francez, dar mai mult francez decît italian, dat fiind că scrie în limba lui Montaigne. Limba Savoiei era de altfel un „patois", unde se amestecau provensala cu franceza.

Studiile făcute de Francisc sînt şi ele o oglindă a acestui dublet naţional. Tînărul învaţă mai întîi la liceul Clermont din Paris ; apoi urmează dreptul la Universitatea din Padova, în acel centru al liberei gîndiri, unde opoziţia faţă de biserică era mai vie ca oriunde. Francisc de Sales rămîne însă impermeabil faţă de mentalitatea ştiinţifică a lui Galileu, sau de îndrăznelile filozofice ale lui Cremonini.

Poate că, de altfel, Francisc de Sales nici să nu fi fost studentul Universităţii oficiale din Padova, căci, începînd încă de pe la jumătatea veacului al XVI-lea, învăţămîntul statal fusese aci dublat cu un altul... particular, şi anume iezuitic. Iată cum se petrecuseră lucrurile : Universitatea din Padova luase fiinţă în veacul al XIII-lea. Încă de la începuturile sale, ea se dovedise a fi un centru al liberei gîndiri. Aceasta fusese cu putinţă datorită anumitor condiţii social-politice ale comunelor italiene. Padova era dependentă de Veneţia, care, la rîndul său, fiind o cetate bogată, îşi putea îngădui faţă de Vatican o politică de neatîrnare.

În libera Universitate a Padovei se dezvoltă cu osebire ştiinţele experimentale : anatomia şi medicina. Aci trăieşte, predă şi scrie în al XV-lea veac medicul şi filozoful Pietro Pomponazzi. În amfiteatrul Universităţii, Pomponazzi disecă cadavre şi din observaţiile sale anatomice trage concluzii de ordin filozofic. Acestea constituie substanţa cursurilor şi lucrărilor lui. Sensul general al concepţiei filozofice a lui Pomponazzi este hotărît materialist. Lumea — spune el — nu este decît materie ; sufletul este şi el material, şi ca

Scanned with OKEN Scanner

atare pieritor ; într-un univers guvernat de legi naturale, miracolul n-are ce căuta ; realitatea nu poate prin urmare fi cunoscută decît cu ajutorul ştiinţei, religia avînd un scop, nu gnoseologic, ci practic şi moral : acela de a ne ajuta să stăpînim prin voinţă afectivitatea noastră şi să justificăm ordinea politică existentă. Tocmai de aceea un ateu virtuos şi fără nădejde are mai multe merite decît un credincios care face binele numai de frica pedepselor viitoare.

Asemenea teze ar fi atras în altă parte a lumii cele mai cumplite nenorociri asupra autorului lor. În Padova burgheză, ele sînt rostite în cea mai deplină linişte de către Pietro Pomponazzi, pe care Signoria veneţiană îl acoperă de laude, bunuri şi recunoştinţă.

Un învăţămînt atît de cutezător şi nou era menit a spori cu mult faima Universităţii din Padova. Într-adevăr, tinerii din întreaga Europă se adună pentru a asculta cursurile lui Pomponazzi şi, mai tîrziu, pe acelea ale urmaşilor săi. Dar iată că, în veacul al XVI-lea, Biserica, ameninţată de Reformă şi de consecinţele acesteia pe plan filozofic şi politic, ia contraofensiva şi doreşte să smulgă relele ce o ameninţă din înseşi rădăcinile lor. Una dintre aceste rădăcini se afla adînc înfiptă în pămîntul Padovei, în amfiteatrul anatomic al Universităţii sale, acolo unde Pietro Pomponazzi rostise mai întîi propoziţiile lui cutezătoare şi încercase să dezlege cu ajutorul ştiinţelor experimentale tainele naturii. De aceea iezuiţii se hotărăsc să lupte cu primejdia materialismului chiar la locul unde se afla unul dintre izvoarele sale, la Padova.

În 1542, Societatea lui Isus întemeiază o şcoală elementară în cetatea universitară. Mai tîrziu, iezuiţii completează învăţămîntul lor fundînd şcoli superioare şi acordînd titluri academice. Fermenţilor îndrăznelii, apanaj al Universităţii oficiale, iezuiţii le opun seducţia comodităţii. Pater-ii îşi dictează prelegerile şi anunţă că frecvenţa nu este obligatorie ; tinerilor gentilomi le este îngăduit a trimite scribi în locul lor la cursuri. Examenele sînt uşoare şi calificativele cresc

Scanned with OKEN Scanner

în raport direct cu veniturile candidatului şi importanţa blazonului său. În asemenea condiţii, Universitatea de Stat vede pe zi ce trece scăzînd numărul, dacă nu calitatea studenţilor ei.

În 1571, Senatul veneţian, speriat, dă un decret prin care declară că nu recunoaşte, pe teritoriul ei, diplomele eliberate de către iezuiţi. Învăţămîntul acestora continuă totuşi să prospereze ; abia în 1606, în urma unui violent discurs rostit de către Cremonini în faţa Signoriei veneţiene, aceasta se hotărăşte să expulzeze pe iezuiţi de pe teritoriul Republicii. [1]

S-ar putea, aşadar, ca Francisc să fi fost studentul iezuiţilor padovani şi nu al Universităţii oficiale ; s-ar putea, de asemenea, ca spectacolul „deşănţării raţionaliste" să fi întărit în el dorinţa unei ordini spirituale, capabilă de a păzi cealaltă ordine : cea socială şi politică, pe temeliile căreia se sprijineau bunurile clasei lui şi turnurile de piatră ale Castelului din Sales. Oricum, Padova nu făcuse din Francisc de Sales un spirit orientat spre viitor.

Întors la Chambéry, Francisc se călugăreşte şi devine curînd adjunctul episcopului Genevei ; la moartea acestuia încinge largul brîu violet al episcopatului.

Francisc de Sales scrie o carte de morală, totodată expresie a idealului aristocratic de viaţă şi sprijin al acestuia : *Introducere la viaţa evlavioasă (Introduction à la vie dévote).* Lucrarea apare în 1609 sub titlul *Philothée,* cuvînt elin care înseamnă „suflet iubitor de Dumnezeu". Ediţia este însă incorectă şi incompletă, şi ea capătă o formă definitivă abia în 1619. În 1612, Francisc de Sales mai scrie un tratat de doctrină, *Iubirea faţă de Dumnezeu (L'amour de Dieu),* iar la 1622 moare la Lyon. Cu patruzeci de ani mai tîrziu, în 1665, este canonizat de către Vaticanul amator să introducă noi sfinţi în calendar.

Introducerea la viaţa evlavioasă este un manual de pietate destinat oamenilor din „lumea bună". Francisc

[1] V. P. P. Negulescu, *Filozofia Renaşterii,* Buc., 1910, T. I, *Şcoala din Padova,* p. 82 şi urm.

Scanned with OKEN Scanner

nu defineşte în chip lămurit această categorie de creştini, dar ea apare cu claritate din înseşi ispitele de care sfîntul doreşte s-o ferească ; ele sînt următoarele : orgoliul, zgîrcenia, violenţa şi destrăbălarea. Dacă le adunăm laolaltă, într-un singur mănunchi, imaginea care ne apare nu este aceea a unui biet şerb zdrenţăros, ci portretul unui gentilom cu freză spaniolă şi pieptar de oţel.

În manualul său de morală Francisc de Sales caută o metodă în stare să atenueze păcatele inerente privilegiaţilor soartei, fără a cere acestora să renunţe la avantajele lor lumeşti sau la bucuriile legate de o viaţă de huzur şi belşug. E vorba deci de a împăca credinţa cu „păcatul", printr-un dozaj subtil de interdicţii şi indulgenţe. Cu prilejul acestui compromis apare cu strălucire calitatea esenţială a iezuitului, aşanumitul „tact". Cu o jumătate de secol mai tîrziu, Pascal va face în *Provincialele* sale caricatura paterului cu spinarea suplă şi a cazuisticii iezuitice. În *Introducerea la viaţa evlavioasă,* morala iezuită apare cu chipul ei cel mai „înţelept", mai „senin" şi mai „surîzător". Să vedem ce ne spune pe faţă moralistul iezuit şi să încercăm, de asemenea, să citim cele înscrise printre rîndurile *Vieţii evlavioase.*

La temeiul concepţiei salesiene a omului se află doctrina iezuitului spaniol Ludovic Molina, care, în lucrarea sa *Acordul liberului arbitru cu darurile harului, prevederea divină, Providenţa, predestinarea şi reprobarea* (1588), enunţase deplina răspundere a omului căruia îi este dat să ajute şi să cheme harul Domnului. Numai cînd îl respinge pe acesta, omul este sortit răului. Francisc de Sales, ca majoritatea iezuiţilor, acceptă molinismul, care este o etică a dresajului : omul fiind liber să-şi aleagă calea, putem să-l învăţăm s-o aleagă pe cea mai bună ; iar cea mai bună este aceea care serveşte elitelor la putere...

În manualul de morală al lui Francisc de Sales nu aflăm nici o urmă a acestor discuţii teologice, care

Scanned with OKEN Scanner

umpluseră totuşi veacul cu zumzetul lor. Episcopul Genevei ştie că asemenea controverse ar putea obosi pe mondenii lui cititori şi, mai ales, pe amabilele cititoare. De aceea, molinismul constituie fundamentul invizibil al acestei cărţi plăcute, uşoare şi duioase. Ideea pe care Francisc se sileşte s-o inculce cititorilor săi este că omul este bun în chip firesc şi că el nu are nevoie decît de o sforţare minimă pentru a alunga răul care-l pîndeşte.

Nu este, de altfel, vorba de a atinge perfecţiunea. Sfîntul Francisc nu ţinteşte un asemenea scop îndepărtat şi iluzoriu. Exagerarea bigotă, ascetismul sau misticismul, sub toate formele lui, sînt prohibite de iezuiţi. Asemenea alunecări în străfundurile eului pun probleme de conştiinţă, ale căror soluţii pot fi surprinzătoare şi primejdioase pentru Biserică. Francisc recomandă cititorilor săi o perfecţie relativă, avînd un dublu avantaj : acela de a deschide credinciosului porţile raiului, fără a răscoli, în schimb, realităţile sociale în care el este împlîntat. Căci extragerea unui singur individ din pămîntul reavăn al societăţii poate atrage după sine — doamne fereşte ! — cine ştie ce seisme. Dar nu aceasta este intenţia sfîntului. El doreşte, dimpotrivă, ca nimic să nu se schimbe în veşnicie, ca totul să rămînă mereu identic, căci primul şi cel mai evident caracter al moralei salesiene este *conservatorismul* ei.

Pentru a păstra totul precum este, pentru a evita orice schimbare, trebuie îmbunătăţită, dar nu preschimbată, firea omului. Tocmai de aceea regulile care se aplică acestuia nu sînt invariabile, dat fiind că nici obiectul lor nu este identic : „Cîte capete, atîtea înţelesuri", spusese latinul. Cîte categorii sociale, atîtea morale, spune sfîntul Francisc. „Evlavia trebuie să fie practicată în osebite feluri, după cum e vorba de un gentilom, de un meşter, de o slugă, de un principe, de o văduvă, de o fată sau de o mireasă..." [1]

[1] *Introduction à la vie dévote*, Paris, Flammarion, pp. 22—23.

Fiecare, aşadar, trebuie să trăiască cu evlavie la locul pe care „domnul“ i l-a „hărăzit“. Acolo, în acest loc, el trebuie să practice virtuţi potrivite cu starea sa. Căci ceea ce este virtute pentru unul este crimă pentru altul. Astfel, Francisc numără printre primele „puterea şi mîndria rangului“ *(la magnificence)*[1]. La drept vorbind, dacă ne gîndim mai bine, descoperim că puterea şi orgoliul erau un fel de virtuţi, adică calităţi ale unei anume clase, menite a constitui pentru aceasta axa şi pavăza existenţei ei. Acestei clase, care este aristocraţia, doreşte Francisc de Sales să-i dăruiască un îndreptar moral, care s-o ferească de primejdii şi să-i prelungească viaţa.

„Puterea şi mîndria rangului“ se întreţin cu bani. Unul dintre capitolele *Vieţii evlavioase* este intitulat: *Cum trebuie practicată sărăcia adevărată, rămînînd totuşi cu adevărat bogaţi*[2]. Sfîntul Francisc ne afirmă că domnul se mulţumeşte să ne ştie nepăsători faţă de bogăţii, dar nu ne cere să ne lipsim de ele. De altfel, nici nu poate fi vorba să le lăsăm în paragină, cînd avem norocul de a le poseda. „Filoteia mea — se adresează Francisc sufletului iubitor de Dumnezeu — bogăţiile pe care le avem nu sînt ale noastre: Dumnezeu ni le-a dat pentru a le îngriji şi a le face să rodească, şi ca atare îi sîntem pe plac, văzînd de ele... Să avem, aşadar, această grijă graţioasă a păstrării, ba chiar şi a sporirii bunurilor noastre lumeşti, atunci cînd vreo dreaptă ocazie se iveşte şi atît pe cît starea noastră o cere, căci Dumnezeu doreşte să facem astfel de dragul lui... leapădă-te, deci, de o parte din bunurile tale dîndu-le săracilor din toată inima..., căci nimic nu sporeşte mai mult averea decît pomana...“[3] Să dăm deci cîte puţin săracilor, astfel ne

---

[1] V. *op. cit.*, p. 102.
[2] Cartea a III-a, cap. 15.
[3] *Op. cit.*, p. 147.

Scanned with OKEN Scanner

vom bucura de „plăcerile bogăției în lumea aceasta și de meritele sărăciei în cealaltă“ [1]...

Puternic, mîndru și bogat, cuviosul discipol al sfîntului Francisc nu poate duce o viață austeră. El are numeroase îndatoriri sociale, pe care trebuie să le îndeplinească cu strălucire. Dar și aci toată arta stă în dozaj. Creștinul, dar mai ales creștina nu trebuie să fie „nici rustică, nici ușuratică“ [2]. Să „danseze puțin și nu prea des... pentru ca vreun șarpe să nu-i arunce impudice și drăgăstoase priviri..., căci inimile ușor se lasă prinse și otrăvite“ [3].

Dar viața socială, completă și complexă, cum o concepe și acceptă Francisc, comportă riscuri inevitabile și o luptă de fiece clipă. Poate oare un gentilom bogat, seducător și orgolios, să se poarte în anumite împrejurări cu o blîndețe și o uitare de sine care ar semăna, ca două picături de apă, cu lașitatea? Desigur, trebuie să încercăm a fi blînzi, dar blîndețea aceasta este limitată de granițele înguste ale onoarei: căci sînt cazuri cînd „trebuie să pedepsim jignirea ce ni s-a adus fără șovăială, conform avizului teologilor“ [4].

Cine sînt acești teologi o știu toți cititorii *Provincialelor* lui Pascal, dușmanul neîmpăcat al cazuisticii iezuitice. Numai că Sfîntul Francisc, cu obișnuitu-i tact, nu insistă; el „sugerează“ numai. În noi, însă, fraza citată redeșteaptă ecoul prelung al celei de-a șaptea scrisori a lui Pascal, vestita *Epistolă asupra omuciderii*, pe care o vom analiza mai departe.

Dar să revenim la *Viața evlavioasă*. Dacă adunăm într-un unic buchet virtuțile sociale recomandate de

---

[1] *Op. cit.*, p. 144. Prelungind doctrina salesiană, reverendul părinte Hyacinthe de Gasquet exprima, în 1761, astfel binefacerile credinței: „Isus Christos — spune el — constituie, el însuși, garanția voastră. În mîinile sale divine și pe adorabilul său cap plasați-vă capitalul. Oare se poate închipui plasament mai solid sau mai rentabil? Asemenea fonduri sînt menite a nu pieri niciodată. Dobînzile lor vor fi veșnice.“ (Cit. apud: Jean Bruhat, *op. cit.*, p. 57.)

[2] *Idem*, p. 173.

[3] *Idem*, p. 195.

[4] *Idem*, p. 126.

Francisc de Sales, obţinem o imagine destul de clară a omului astfel precum visează să-l creeze bunul sfînt : grijuliu de averea şi onoarea lui, amabil în societate, dulce pe cît se poate, dar hotărît să apere onoarea lui feudală şi ordinea existentă, ierarhia socială din care face parte şi pe care o doreşte sortită unui viitor fără de sfîrşit.

Tocmai ca această ierarhie să nu fie nicidecum ameninţată, virtuţilor mai susamintite trebuie să le mai adăugăm încă una, majoră în cadrul moralei salesiene, aceea care constituie axa şi centrul piramidei de precepte construită de Francisc de Sales : supunerea. Ierarhia presupune raporturi multiple între inferiori şi superiori. Într-o societate piramidală este evident că preceptul garant al echilibrului este acela care recomandă supunerea oarbă, orice rebeliune riscînd să cutremure, ba chiar să prăbuşească întreaga construcţie. Tocmai de aceea Francisc de Sales revine la fiece pas asupra acestei „virtuţi" esenţiale şi studiază practicarea ei în cazuri variate. Supuneţi-vă Domnului, dar „ascultaţi şi pe superiorii voştri politici, adică pe principele şi magistraţii înscăunaţi de El în ţara voastră ; supuneţi-vă de asemenea şi superiorilor voştri domestici, adică tatălui, mamei, stăpînului, stăpînei" [1]. Soţia trebuie să-şi asculte soţul, căci „Dumnezeu a vrut ca femeia să fie o anexă a bărbatului... ea a fost scoasă dintr-o coastă a acestuia, de sub braţ, ca să fie limpede că ea trebuie să stea sub pumnul şi porunca soţului" [2]. În sfîrşit, conchide Francisc : „Fericiţi sînt cei supuşi, căci Domnul le îngăduie să nu rătăcească niciodată" [3].

Pentru a te putea supune, trebuie să ştii să te stăpîneşti. Şi iată că aci se iveşte nevoia unei facultăţi sufleteşti în stare să acorde blîndeţii salesiene, fiartă în miere şi în lapte, sîmburele ei ascuns şi tare, axa ei dură de oţel ; aceasta urmează să facă din disciplina bunilor părinţi iezuiţi un zid ridicat în faţa noută-

[1] *Op. cit.*, p. 136.
[2] *Idem*, p. 206.
[3] *Idem*, p. 138.

Scanned with OKEN Scanner

ţilor nimicitoare ale vechii ordini sociale, ale tronului şi ale altarului. Facultatea de care este vorba e voinţa, căci conservatorismul social al lui Francisc de Sales se sprijină şi se ridică pe *voluntarismul* moral.

Pentru a fi buni, trebuie să dorim a fi astfel : să voim. În noi ar fi veşnic două fiinţe, spusese Sfîntul Augustin : *„Duae voluntates ! unde hoc monstrum !“* Una rea şi una bună. Jansenişţii vor socoti că prezenţa celei rele ne sorteşte veşnicei suferinţi : *„Mon Dieu ! Quelle guerre cruelle ! Je sens deux hommes en moi !“* va exclama jansenistul Racine. Singur „harul divin“ ne-ar putea „vindeca“ de această grea boală. Dar după părerea jansenişţilor, harul nu se „coboară“ asupra noastră decît prin voia Domnului, fără ca noi, „biete făpturi neputincioase“, să putem să ne ajutăm singure. Iezuiţii optează pentru altă soluţie. Părintele Garasse spusese că „oamenii cu desăvîrşire *răi* sînt rari“ [1]. Tocmai de aceea, cînd îi întîlneşte, nu şovăie să-i urce pe rug, socotindu-i ca pe nişte nefericite excepţii. Numele acestor „oameni răi“ au rămas în istorie. Iată numai cîteva : Giordano Bruno, ars ca eretic în anul 1600 ; Lucilio Vanini, ars de asemenea, la Toulouse, în 1619 ; Galileo Galilei, silit să abjure în genunchi doctrina sa în 1633 ; în sfîrşit, în 1662, în miezul Marelui Secol, avocatul parizian, Le Petit, ars pe rug „pentru versuri necuviose“. Oamenilor obişnuiţi, adică celor supuşi, pater-ii le ţin un alt limbaj : dacă sîntem dubli, spun ei, aceasta înseamnă că cuprindem şi „răul“, dar şi „binele“ în noi ; cel din urmă este gata să izbucnească şi să ne acopere cu aurita lui strălucire. Voinţa noastră trebuie să întindă „binelui“ mîna, să-l tragă şi să-l scape din capcanele „răului“.

Care e definiţia „binelui“ şi care este aceea a „răului“ reiese — pare-ni-se — cu limpezime din cele spuse mai înainte. „Bine“ e tot ce serveşte clasei conducătoare şi Bisericii Romane ; „rău“, tot ce li se împotriveşte. Problema morală astfel enunţată oferă

---

1 V. H. Brémond, *op. cit.*, p. 148.

în chiar datele ei soluţia gata pregătită : cine n-o va accepta pe aceasta se va rîndui singur printre rebeli. Faţă de ei blîndeţea îmbăiată în lapte şi unsă cu miere a Sfîntului Francisc se va preface în mînie ; căci, ascuns îndărătul cortinei pictate cu migdali în floare şi leandri trandafirii, începe drumul aspru al închisorilor şi perspectiva rugurilor încinse.

Spuneam că *Introducerea la viaţa evlavioasă* apare într-o primă ediţie în anul 1609 şi într-alta, definitivă, cu zece ani mai tîrziu. Cam în aceeaşi vreme. şi anume între anii 1607 şi 1629, Franţa aristocratică salută apariţia unui alt manifest al ei : cele cinci părţi ale romanului lui Honoré d'Urfé, *Astreea.*

Astreea nu este un simplu roman, adică povestirea unor întîmplări prin care trec eroi închipuiţi ; cartea aceasta este o „sumă", în sensul teologic şi scolastic al cuvîntului, adică o oglindă unde se reflectă cunoştinţele, sentimentele şi doctrina unei clase. Ca atare, *Astreea* este şi un manual de morală ; unul conceput exact de pe poziţia feudalo-religioasă, ocupată de Francisc de Sales, şi scrisă în acelaşi moment istoric, în acela anume cînd clasa feudală se hotărîse, de acord cu Biserica, să creeze şi apoi să impună un anumit ideal etic şi estetic, menit a-i asigura o guvernare liniştită şi îndelungă asupra celorlalte clase.

Honoré d'Urfé era, ca şi Francisc, un gentilom şi ca şi el se trăgea dintr-o regiune pe jumătate italienizată, din Forez, frumoasa provincie împădurită la picioarele Alpilor. Forez-ul nu fusese alipit coroanei franceze decît în 1531, adică abia cu treizeci şi şapte de ani înainte de naşterea lui d'Urfé. În timp ce familia d'Urfé se trăgea din conţi suabi, Renée de Savoie-Tende, mama romancierului, era italiancă.

În tînărul Honoré se întrunesc astfel tradiţiile feudale ale întregii Europe occidentale. O educaţie umanistă, cunoaşterea adîncită a autorilor antici, greci şi latini, a filozofiei arabe, a cabalei ebraice, a neoplatonismului florentin şi a romanelor spaniole nu-l

Scanned with OKEN Scanner

scutesc pe d'Urfé de drumul pe care-l implică destinul lui feudal. Honoré d'Urfé, tînăr cavaler de Malta, socoate de datoria lui să ia parte la războaiele Ligii, alături de ducii de Guise, împotriva regelui Franței. El este unul dintre acei seniori care luptă deznădăjduit și pînă la urmă pentru salvarea atotputerniciei clasei sale, amenințate de absolutismul monarhic și de ascensiunea implacabilă a burgheziei. Cînd însă scurta domnie a lui Henric al IV-lea aruncă asupra Franței o pașnică lumină, Honoré d'Urfé, ca și mulți alți aristocrați, e nevoit să se supună. Efectiv, însă, abia acum săvîrșește actul cel mai important al vieții sale în favoarea clasei din care face parte : scrie *Astreea.* Romanul acesta a reprezentat o apărare mai eficace a feudalității decît fuseseră obositoarele lupte ale Ligii, ce se sfîrșiseră cu sînge și înfrîngeri.

Manualul de etică practică al lui Francisc de Sales avea drept temelie molinismul iezuitic. Morala lui Honoré d'Urfé este platonică și cavalerească. Omul, astfel cum îl concepe romancierul, astfel cum a fost întrupat de el în eroul său, Céladon, este tînărul cavaler creștin pentru care dragostea este o prietenie curată îndreptată către sufletul iubitei și nu către trupul ei pieritor. Spre deosebire de Epicur, Platon, pe care d'Urfé îl citise de-a lungul tinereței sale, pusese și el frumusețea sufletului mai presus decît aceea a trupului.

O asemenea iubire merită orice jertfă. Céladon o iubește pe Astreea mai mult decît se iubește pe sine și ascultă orbește de voința ei ; dragostea este un cult ; iubita se identifică cu Fecioara, amorul e o formă de misticism, el dă sens vieții cavalerului. „Femeile — spune Magendie, în lucrarea sa despre *Astreea* — sînt socotite (de d'Urfé) ca niște ființe de o esență mai pură, intermediare între om și divinitate.“ [1] Concepția aceasta platonică și mistică se oglindește în cele douăsprezece reguli din *Codul dragostei desăvîrșite (Les douze tables des lois d'amour)* și în următoarea caracterizare a

[1] Maurice Magendie, *L'„Astrée“ d'Honoré d'Urfé*, Paris, 1929, p. 95.

femeilor: „Femeile — spune d'Urfé — sînt într-adevăr superioare bărbaţilor, chiar într-atît încît, dacă ar fi îngăduit să aşezăm vreo fiinţă între inteligenţele nemuritoare şi pure, şi noi, bărbaţii, cred că pe femei ar trebui să le punem, căci ele ne întrec într-atîta în perfecţiune încît le nedreptăţim situîndu-le pe aceeaşi treaptă cu noi... Şi cine se poate oare îndoi că ele ar reprezenta adevăratul mijloc pentru a atinge ideile pure şi că Dumnezeu ni le-a trimis pe pămînt pentru a ne atrage prin ele la ceruri, acolo unde druizii ne spun că vom trăi într-o veşnică fericire?"

Iubirea platonică se sfîrşeşte în romanele lui d'Urfé prin căsătorie, conform preceptelor Bisericii. Căci *Astreea*, roman „păgîn", a cărui acţiune se petrece în veacul al V-lea în Galia încă necreştinată, este pătrunsă de catolicism. „Druizii" lui d'Urfé sînt episcopii şi abaţii provinciali, cunoscuţi de autor şi descrişi de el cu simpatie, ca nişte aliaţi. „La d'Urfé — spune Magendie — druizii sînt venerabili şi veneraţi; hotărîrile druidului Teutatès sînt acceptate cu resemnare şi recunoştinţă. Damon se aruncă în Garona pentru că îşi închipuie că Madonthe ar fi necredincioasă; un bătrîn druid îl scapă, îi vorbeşte de bunătatea Domnului; Damon părăseşte ideea sinuciderii *începînd a găsi orice lucru dulce dat fiind că el îi vine de la această suverană bunătate.* În Forez, ceremoniile cultelor galic sau roman sînt privite cu gravitate şi respect. Diana îi atrage atenţia lui Hylas că *templele sînt făcute pentru rugăciuni, şi nu pentru dragoste.* Credinţa creştină nu putea decît să beneficieze de aceste modele de evlavie şi se înţelege că Francisc de Sales a declarat simpatia sa faţă de *Astreea.*" [1]

Cavalerul platonizant şi creştin al lui Honoré d'Urfé este un om de lume; tinerele iubite de el sînt nişte femei răsfăţate; cu toate că Honoré d'Urfé ne spune că personajele sale ar fi *„des bergers et bergères"*, să nu ne închipuim că Céladon, Hylas sau Damon seamănă a ciobani şi că Astreea, Leonida sau Diana păzesc

[1] Maurice Magendie: *op. cit.*, pp. 112—113.

Scanned with OKEN Scanner

gîştele. De altfel nici autorul nu pretinde aceasta. „Dacă eşti învinuită de cineva — spune el Astreei — că nu vorbeşti limba ţăranilor şi că nici tu nici turma ta nu mirosiţi a oi şi a capre, răspunde-i, ciobăniţa mea, că, dacă te cunoaşte cît de cît, apoi ştie că nici tu, nici acelea ce te urmează, nu sînteţi nişte păstoriţe nevoiaşe, care, pentru a-şi cîştiga viaţa, mînă turmele la păscut, ci că aţi ales o asemenea existenţă pentru a trăi mai dulce şi mai liber."

Păstorii lui d'Urfé nu sînt astfel ciobani adevăraţi ; dar ei nu sînt nici personaje fără condiţionare socială. D'Urfé, atunci cînd îi descrie, are în faţa ochilor o anume lume pe care a cunoscut-o tot atît de bine precum a cunoscut ţara Forez-ului, prin pădurile căreia rătăceşte Céladon bolnav de greaua suferinţă a dragostei. Ciobanii lui d'Urfé sînt moşierii provinciei sale, retraşi în conacele lor, ducînd o viaţă bogată şi fără de grijă, departe de intrigile curţii, dar şi de jugul unei munci constrîngătoare. Contemporanii înţeleseseră foarte bine care este echivalentul social al personajelor din *Astreea*. Domnişoara de Montpensier, vară primară a regelui Ludovic al XIV-lea, frondeuză dezamăgită, scrie într-o scrisoare către doamna de Motteville, vorbind despre eroii *Astreei :* „Ce sînt oare păstorii aceştia decît nişte gentilomi, care au fugit de oboselile războiului şi de grijile curţii ?... Şi eu aş vrea să păzesc turme de oi în poieni frumoase, să am nuieluşă şi pălărie mare de soare, să iau masa pe iarbă verde şi să mănînc feluri ţărăneşti, să imit cu un cuvînt cele scrise în *Astreea,* fără a iubi totuşi, căci această îndeletnicire nu-mi place sub nici o haină." (14 mai, 1660) [1]

Deşi druizii lui d'Urfé sînt episcopi şi abaţi provinciali, deşi păstorii şi păstoriţele lui sînt moşierii şi moşieresele celui de al XVII-lea secol, deşi decorul în care eroii aceştia evoluează are realitatea şi precizia unui loc bine cunoscut de autor, nu putem spune că *Astreea* ar fi un roman realist. Realismul era legat

[1] G. Lanson, *Choix de lettres du XVII-e siècle,* Hachette, Paris, 1906.

Scanned with OKEN Scanner

în veacul al XVII-lea de o optică critică, şi Honoré d'Urfé nu vrea, nu tinde să dea o imagine critică a epocii sale şi a clasei din care face parte ; el doreşte, dimpotrivă, să cînte acesteia un imn menit a o ridica la rangul de model şi la înălţimile inaccesibile ale unui ideal.

În acest scop, romancierul alege o anumită metodă psihologică aplicată analizei personajelor, metodă menită a acorda acestora un fel de realitate, dar una cu desăvîrşire generală. Şi în acest scop, platonismul, filozofie aristocratică, spiritualizată şi generalizatoare, îi serveşte de minune drept temelie. În ce consistă această metodă ? Mai întîi în a ne descrie tipuri psihologice variate, care dau impresia unei multiplicităţi de indivizi ; iată-l pe Silvandru, credincios iubitei, savant într-ale filozofiei platoniciene, delicat şi melancolic ; iată-l şi pe Hylas, uşuratic dar fermecător şi generos, sincer în nestatornicia lui tinerească ; priviţi-o pe orgolioasa Galatea, pătimaşă şi poruncitoare, sau pe discreta Leonida, resemnată şi blîndă.

Aceşti oameni şi mulţi alţii, care trăiesc în cele cîteva mii de pagini ale romanului lui d'Urfé, iubesc şi uneori suferă de gelozie. Dar gelozia nu chinuie prea mult pe eroi, pentru că dragostea, în concepţia lui d'Urfé ca şi în aceea medievală sau salesiană, este strîns legată de stimă. În clipa în care piere stima, dragostea moare. Stima e, de altfel, mai mult socială decît morală în sistemul etic al lui d'Urfé. Ea e strict legată de codul „bunelor maniere", care reglementează raporturile în interiorul clasei aristocratice. Iubirea nu poate sili „o păstoriţă" să decadă social-mente *(de déroger)* şi să calce regulile jocului social. Cînd un asemenea lucru se întîmplă, eroina cheamă într-ajutor voinţa sa, care este atotputernică. „După ce a înţeles — spune d'Urfé, despre una dintre ciobăniţele sale — în ce măsură îşi călca îndatoririle trăind astfel şi cît rău îşi făcea, ea se hotărî să fie stăpînă pe voinţa ei." O declaraţie de acelaşi fel va face August în tragedia lui Corneille, *Cinna,* cînd va spune :

Je suis maître de moi comme del l'univers !

Scanned with OKEN Scanner

D'Urfé urmăreşte formele iubirii, nu numai în împrejurări variate, dar şi în suflete deosebite. Altfel reacţionează faţă de dragoste o fire blîndă şi melancolică, altfel una orgolioasă şi violentă ; într-un chip nestatornicul Hylas, într-altul gelosul Filinte. Autorul *Astreei* demontează, cu prilejul dragostei, mecanismul psihologic al personajelor lui şi scoate la lumină cele mai ascunse resorturi ale acestuia, minimele mişcări ale rotiţelor sufleteşti. Şi totuşi, astfel făcînd, el nu creează fiinţe vii. Eroii săi rămîn abstracţii ; ei nu sînt indivizi, ci „caractere", în sensul pe care La Bruyère îl va da acestui cuvînt. Şi nu sînt indivizi, în primul rînd pentru că n-au nici o realitate materială. Despre chipul, trupul sau gesturile lor nu aflăm nimic. Toţi sînt la fel de frumoşi şi de graţioşi. Trăsăturile lor beneficiază de o „justă proporţie", ochii le sînt „strălucitori", tenul „colorat", gura „atrăgătoare", într-un cuvînt sînt „plăcuţi". Apoi oamenii aceştia nu sînt implîntaţi în realitate. Ei n-au altă treabă, de dimineaţă pînă seara, decît să vorbească — şi vorbesc foarte mult — despre dragoste. N-au nici griji, nici dureri, nici nu îndeplinesc vreo muncă. Nici măcar nu administrează moşiile lor. Faguet a comparat *Astreea* cu alte două romane ale vieţii la ţară : *Le lys dans la vallée* al lui Balzac şi unele din paginile *Annei Karenina* de Tolstoi. El observă că — spre deosebire de pastorala lui d'Urfé — aceste romane ale veacului al XIX-lea sînt nişte glorioase imnuri aduse muncii fizice, care „odihneşte inteligenţa obosită şi indiguieşte apele patimelor sau, mai degrabă, le domoleşte şi le seacă".

Care este cauza acestei abstractizări? De ce oare d'Urfé preferă caracterul portretului, generalul particularului, categoria individului ? Să fie o tendinţă a întregii epoci ? Dar în aceeaşi vreme Charles Sorel scria un roman, *Francion,* plin de detalii realiste, savuroase, pitoreşti, uneori crude, alteori indecente. Şi Sorel nu este decît cel mai talentat dintre romancierii primului sfert de veac. Tot atunci apar zeci de romane realiste, cînd satirice, cînd pur şi simplu des-

criptive, oglinzi în care se reflectă veridic sau grotesc imaginea vremii. Dar poate că d'Urfé avea prin formaţia lui însăşi o factură generalizatoare de moralist, incapabil de a se opri la individual, subsumînd, fără vrerea sa, pe acesta categoriei generale, „caracterului" ? Am putea crede astfel dacă gentilomul lionez n-ar dovedi, dimpotrivă, în multe din paginile cărţii sale că posedă un dar deosebit al observaţiei minuţioase, precise şi adeseori poetice ; pe acesta însă el nu-l aplică decît peisajului şi niciodată omului ; funcţiilor conştiinţei şi nu individului concret. Şi atunci, ne întrebăm iarăşi, care să fie cauza acestei abstractizări ?

Cred că se poate afirma că ea este intenţionată. D'Urfé refuză să picteze indivizi, nu pentru că epoca era lipsită de mijloacele stilistice necesare, sau fiindcă ochiul lui n-avea putinţa să înregistreze amănuntele concrete ale realităţii, dar pentru că el nu *dorea* să picteze asemenea aspecte, n-avea *intenţia* s-o facă. Burghezului Sorel îi convenea să evoce cei doi dinţi stricaţi ai bătrînei Agathe, „rămaşi în gura ei precum crenelurile unui turn vechi căzut în ruină" [1], pentru că viziunea lui era în totalitatea ei realistă şi, uneori, grotescă şi satirică. Aristocratul d'Urfé înţelegea însă să dea în romanul lui imaginea unei lumi ideale, unde „erorile" concretului n-aveau ce căuta. Această lume era locuită de idei pure, abia învestmîntate în învelişuri trupeşti, vagi, ceţoase, fermecătoare şi palide ca o fotografie ştearsă sau un vis pe jumătate uitat. Oamenii aceştia, priviţi prin sita deasă a idealismului platonic, se purtau într-un anumit fel care nu era acela al oamenilor vii, ci al modelelor morale propuse de d'Urfé vremii şi clasei sale. Ei erau idealuri etice întrupate, după cum erau şi mecanisme psihologice diferenţiate şi purtînd fiecare o etichetă deosebită. Şi aceste idealuri morale, abia concretizate, reprezentau întocmai recomandaţiile făcute de Francisc de

[1] Ch. Sorel, *Histoire comique de Francion*, Bibl. de la Pléiade, p. 102.

Scanned with OKEN Scanner

Sales în a sa *Introducere la viaţa evlavioasă,* realizau tipul moral al feudalului supus bisericii şi sprijin al ei, visat de iezuiţi.

Céladon e un om de lume şi un ostaş, galant şi brav ; el ştie să vorbească despre dragoste şi să se bată în duel ; iar atunci cînd suferă sau se îndoieşte, expune problemele sale de cazuistică amoroasă venerabilului druid care-l îndreaptă pe drumul cel bun, adică pe cel al căsătoriei şi al bisericii. Inserat în ierarhia socială, Céladon cunoaşte virtutea supunerii şi a jertfei ; el cheamă într-ajutor voinţa pentru a-şi stăpîni patimile.

Să nu ne închipuim că d'Urfé credea că oamenii ar fi fost astfel precum îi descria el. Alt scop urmărea cavalerul de Malta, marele senior domesticit, care îşi agăţase de curînd spada în cui. El dorea anume să convingă pe semenii săi, aristocraţii, de necesitatea de a se modela după idealul moral propus de el, de a se perfecţiona în sensul şi pe linia clasei lor, de a se ridica cu o treaptă mai sus pe plan etic, pentru a nu pieri înecaţi de valul mereu crescînd al burgheziei.

Feudalii veacului al XVII-lea înţeleg de minune valoarea unor astfel de îndemnuri. Ei pornesc cu grabă să le traducă în faptă. Să dezvolte ideea lui d'Urfé, s-o propage şi să-i acorde sorţi de izbîndă. În acest scop ei caută să-şi creeze centre de publicitate care să aibă caracteristicile înseşi ale moralei lor : acestea vor fi saloanele.

Cel mai strălucit salon al vremii, unul dintre multele saloane ale Parisului primei jumătăţi de veac, dar dintre acestea cel mai semnificativ, bucurîndu-se de un climat moral cu desăvîrşire concentrat, era salonul doamnei de Rambouillet. În eleganta casă a marchizei, prima de acest fel în Parisul încă medieval şi rudimentar al anilor 1615, se perfecţionează modelul nou-lui aristocrat, tăiat după patronul lui, Céladon. Tipul acesta omenesc nu se va închega dintr-o dată. El va trece prin etape succesive. Materialul este furnizat de

Scanned with OKEN Scanner

aristocrația franceză, încă aspră, grosolană și violentă. Profesori îi sînt iezuiții și acei nobili francezi crescuți la școala Italiei sau în vinele cărora curge și sînge italian, un Francisc de Sales, un Honoré d'Urfé, marchiza de Rambouillet.

Într-adevăr, Catherine de Vivonne, fiica ambasadorului francez Jean de Vivonne, s-a născut la Roma, a crescut în palatul Savelli și a învățat regulile bunei creșteri în acel manual al nobilimii italiene, care este cartea contelui Balthazar Castiglione, *Il Cortegiano* (*Curteanul*, 1528).

În lucrarea aceasta, Castiglione expune vederile despre „omul ideal“ [1] ale unui mic cerc de gentilomi și prelați strînși în jurul ducelui de Urbino, Guido de Ubaldo. Virtutea majoră a unui asemenea om trebuie să fie darul de a se face plăcut. Curteanul lui Castiglione apare astfel ca o podoabă de salon, o făptură născută și crescută pentru societate, dînd bineînțeles acestui cuvînt sensul restrîns al unei „elite“ posedente, interesate să conserve drepturile sale și să excludă posibilitatea apariției oricărui individ tulburător și intempestiv. Pentru „a plăcea“, curteanul trebuie să aibă o calitate esențială : tactul. Tactul îi va îngădui să fie demn fără violență, cultivat fără pedanterie, vesel fără indecență, spiritual fără aciditate și evlavios fără exaltare. În sfîrșit, să aibă, cum spune Castiglione, „o anumită prudență, o judecată sigură, aprecierea exactă a dozajului din lucruri, datorită căruia acestea pot fi oportune sau nepotrivite“. Curteanul este deci omul care realizează *adaptarea* desăvîrșită, este *conformistul* total ; idealul curteanului multiplicat este menit a feri societatea de ceea ce membrii ei mulțumiți se tem mai tare : de schimbare.

Il Cortegiano face adepți în Franța veacului al XVII-lea. Idealul italian, abia modificat, se transformă, în Parisul preclasic, într-unul național al cărui nume este *„l'honnête homme“*. *„L'honnête homme“* nu este în primul rînd (și nici în al doilea măcar) un om

[1] V. N. N. Condeescu, *Concepții apusene despre omul ideal*, Brașov, 1943.

onest, ci un om plăcut. El are calităţile echivalentului său italian cu o doză de *„panache“*. E mai bătăios decît emulul lui peninsular, poate mai vanitos şi sigur mai puţin sentimental. De ar avea sentimente, de altfel, ar trebui să şi le ascundă ; să transforme, de pildă, dragostea în joc ; joc, de altfel, trebuie să fie întreaga lui viaţă, care urmează să nu poarte nicăieri pecetea ruşinoasă a „utilului“, marcă indelebilă a mizerabilei burghezii crescînde. În joc, trebuie să-şi piardă *„l'honnête homme“* pînă şi viaţa, căci ce este duelul altceva decît un joc, cam primejdios, ce e drept, din moment ce el răpeşte aristocraţiei franceze, în cei treizeci şi trei de ani ai domniei lui Ludovic al XIII-lea, patru mii de vieţi ? [1]

Saloanele urmează să preia, să perfecţioneze şi să multiplice acest ideal uman : *„l'honnête homme“*. Să-l impună naţiunii franceze, asigurînd astfel domnia feudalităţii. La această operă conservatoare colaborează şi marele senior abia supus, Honoré d'Urfé, şi Francisc de Sales, sfîntul episcop al Genevei, şi patriciana renascentistă, Catherine de Vivonne-Savelli, şi chiar şi unii burghezi care-şi pun condeiul la dispoziţia feudalităţii în plină contraofensivă.

Căci feudalii au nevoie de talente. Şi dacă talentele li se supun, ei înţeleg să plătească serviciile acestora cu o majorare de salariu şi un mic adaus de „demnitate“. Dar să luăm un caz concret. Iată pe acela al lui Vincent Voiture, poet preţios şi *„honnête homme“*. Tatăl lui era un angrosist de vinuri de la Amiens. Tînărul, născut în 1598, urmează dreptul, pregătindu-se pentru avocatură. Un gentilom, domnul de Chaudebonne, îl deosebeşte ; băiatul, spiritual şi talentat, e prezentat doamnei de Rambouillet. Cariera lui Vincent Voiture este făcută : el va fi poetul „Camerei albastre“ (astfel e cunoscut la Paris salonul doamnei de Rambouillet), bufonul şi cîntăreţul marchizei. Va exprima în madrigaluri, sonete şi scrisori, idealul moral al lumii feudale sub toate aspectele sale. Dar, pentru a rămîne pînă la sfîrşit un *„honnête*

[1] V. H. Taine, *Philosophie de l'art*, Hachette, 1924, T. I, p. 87.

Scanned with OKEN Scanner

homme", adică, între altele, şi un diletant, Voiture nu publică nici una dintre uşoarele, spumoasele şi semnificativele sale opere. Acestea vor apărea după moartea autorului, în 1650. Căci Voiture moare în 1648, în anul cînd izbucneşte prima frondă, adică în prima zi a acelui şir de evenimente care avea să însemne decăderea treptată, dar sigură a aristocraţiei franceze.

În casa doamnei de Rambouillet, Voiture, şi o dată cu el şi alţi poeţi de origine burgheză, sînt primiţi ca prieteni. Lucrul apărea la vremea lui ca o mare noutate. Pînă atunci, scriitorul era fie un „servitor" al nobilului, însărcinat să-l apere pe acesta cu condeiul lui sau să-i scrie scrisorile de dragoste şi afaceri, fie un boem independent, dar nenorocit, şi adeseori silit să ducă o existenţă la marginea societăţii şi a moralei. Dar iată că, pentru prima oară în istoria literară, aflăm un grup de scriitori burghezi primiţi într-o casă nobiliară pe picior de egalitate. Faguet are dreptate să observe că, în acest sens, casa doamnei de Rambouillet „a fost încă de pe la 1620 ceea ce Academia Franceză n-a devenit decît pe la 1650 sau 1660" [1].

Ce se întîmplase? Oare marchiza de Rambouillet să fi fost mînată de un brusc şi nesăbuit avînt democratic? Nu de aceasta era vorba, ci de cu totul altceva; de dorinţa conştientă, sau poate numai semiconştientă, pe care o aveau nobilii de a intensifica campania de propagandă în favoarea idealului moral al clasei lor. Campania aceasta fusese strălucit începută de către episcopul Genevei şi de către Cavalerul de Malta, de Francisc de Sales şi de Honoré d'Urfé. Dar, pentru un asemenea scop, toate talentele erau necesare, deci şi cele burgheze; cu o condiţie, totuşi: ca acestea din urmă să se supună regulii jocului, să cînte imnuri spre gloria feudalităţii şi să nu-şi amintească de „meschinele interese" ale clasei lor.

Un asemenea burghez transfug, şi încă unul dintre cei mai caracteristici, este Vincent Voiture. Întreaga

---

[1] Emile Faguet, *Histoire de la poésie française*, Boivin. Paris, 1920, T. III, p. 51.

Scanned with OKEN Scanner

lui operă constituie un uriaş joc de artificii, care luminează cu miile lui de culori pieritoare ultimele zile de glorie ale aristocraţiei franceze. Pentru a plăcea stăpînilor săi, Voiture mereu glumeşte, mereu măgulește, se întrece în laude şi giumbuşlucuri. Oare omul acesta nu se pricepe să gîndească serios? Ba da, şi o dată ne-o şi dovedeşte. Într-o scrisoare fără adresă, compusă în 1636, Voiture judecă politica cardinalului de Richelieu şi dovedeşte în aceste pagini că e posesorul unui adînc spirit politic şi al unui sentiment patriotic foarte viu, cu desăvîrşire opus cosmopolitismului aristocraţiei. Dar o asemenea manifestare e rodul unei clipe de îngrijorare şi de sinceritate. Rodul unei alte clipe singulare e şi scrisoarea lui către prietenul său Costar şi care începe cu cuvintele: „Îţi trimit versurile scrise împotriva mea şi unde *Voiture* rimează cu *roture*". În scrisoarea aceasta clocoteşte indignarea unui om jignit şi care nu se amăgeşte asupra „virtuţilor" stăpînilor săi. „Într-adevăr — spune Voiture — nobilimea ocupă un mare rang în ordinea averii, avantaj datorită căruia se pot obţine alte avantaje. Dar există şi lucruri mai demne de dorit în viaţă, şi aceasta este unul dintre ultimele pe care mi le-aş visa." [1]

Lucidităţi şi supărări trecătoare! În scurta lui viaţă, Voiture e mîndru că frecventează pe principele de Condé, pe cardinalul de La Valette sau pe ducele de Montausier. Pentru un surîs a lui Julie d'Angennes, e în stare să-şi uite toate amărăciunile şi să joace de-a lungul întregii sale vieţi rolul unui Hylas, păstor uşuratic, spiritual şi nestatornic. În sutele de scrisori trimise de-a lungul şi de-a latul Franţei, ba şi în Italia şi în Spania, Voiture cîntă viaţa de veselă petrecere, pastorala lumii nobiliare. În paginile acestea preţioase şi strălucitoare, aristocraţia îşi deapănă toate farmecele şi-şi ascunde toate viciile. „Supraomul aristocratic", care în veacurile întunecate ale Evului mediu

[1] V. G. Lanson, *Choix de lettres du XVII-e siècle*. Hachette, Paris, 1906, p. 83.

Scanned with OKEN Scanner

se îmbrăca în armură de oţel, a adoptat acuma haina ciobanului ; numai că aceasta, în versiunea *Astreei,* este tăiată în mătasă. Păstorii cu blazon se învestmîntă ca Céladon, scriu ca Vincent Voiture şi-şi spovedesc greşelile unui „pater“ indulgent, dar hotărît ca Francisc de Sales. Contrareforma şi-a aliniat pionii şi pare a recuceri terenul asupra burgheziei creatoare de noi formule morale. Prima a inventat mitul *jocului* şi al *gratuităţii.* Dar iată că cea de-a doua îi va răspunde prin vocea unui filozof al ei, filozoful *utilului,* Descartes.

Scanned with OKEN Scanner

DESCARTES ŞI MORALA FERICIRII

„La générosité consiste à distinguer l'extraordinaire de l'impossible."

De Retz

René Descartes este în primul rînd un filozof şi abia în al doilea rînd un moralist. Opera lui constituie o încercare de explicaţie sistematică şi completă a lumii, în cadrul căreia morala ocupă, ce e drept, un loc, dar unul oarecum secundar şi, mai ales, lăturalnic. Descartes, preocupat de a stabili posibilitatea cunoaşterii, şi deci a ştiinţei, creează o morală provizorie în aşteptarea uneia definitive, urmînd a coincide cu o ştiinţă ajunsă la deplina ei dezvoltare. O asemenea morală avea, pentru Descartes, un scop imediat: acela de a călăuzi acţiunile zilnice ale omului; ea mai urma să aibă şi un avantaj, dar unul menit a se revărsa exclusiv asupra autorului ei: să acopere îndrăznelile lui Descartes pe plan filozofic cu o perdea de conformism, în dosul căreia filozoful să poată cerceta şi crea în linişte.

Despre acest gînd ascuns al lui Descartes ne informează un text esenţial şi relativ recent descoperit: e vorba de vestita *Convorbire a lui Descartes cu Burman*. În anul 1895, un tînăr savant german, Paul Grünebaum, a găsit în biblioteca Universităţii din Göttingen un caiet unde un alt tînăr, dar unul al veacului al XVII-lea, Francisc Burman, fiul unui pastor din Leyda, consemnase o convorbire a sa cu Descartes.

Convorbirea avusese loc la 16 aprilie 1648. Titlul acestor note latine ale lui Burman este *Responsiones Renati des Cartes ad quesdam difficultates ex „Meditationibus" eius etc... ab ipso haustae.* Textul a fost pentru prima oară publicat de către Ch. Adam, în anul 1896 [1] și a făcut apoi parte din marea ediție națională, Adam-Tannery. [2]

În cursul acestei convorbiri, Burman încearcă să se lămurească asupra tuturor problemelor filozofiei carteziene. El pune întrebări lui Descartes ; filozoful răspunde tînărului nu numai cu răbdare, dar și cu o vădită plăcere — ca și cum vîrsta fragedă, sinceritatea și curățenia sufletească ale lui Burman l-ar fi îndemnat pe Descartes să-i încredințeze un anumit mesaj, pe care acum, la bătrînețe, dorea să-l transmită posterității.

Tocmai asemenea gînduri tainice sînt acelea consacrate de către Descartes moralei. „Asupra moralei — mărturisește el lui Burman — nu i-a plăcut să scrie ; dar a fost silit să adauge (în *Discursul asupra metodei*) aceste reguli (cele patru axiome ale moralei provizorii) din pricina pedanților și a altor oameni de teapa lor [3] ; altfel, aceștia ar spune despre el că este un om fără religie, fără credință și care, cu metoda sa, vrea să le dărîme pe acestea din urmă." [4]

Rolul încredințat de Descartes moralei apare în chip limpede în aceste rînduri. S-ar părea că ea urmează a fi o avangardă a sistemului său filozofic ; și anume una îmbrăcată în uniforma vremii și purtînd pancartele pe care stau înscrise cu litere mari lozincile conformiste. La adăpostul acestor lozinci, gîndurile îndrăznețe ale lui Descartes vor putea să se strecoare și să mineze edificiul scolasticii și fundamentele societății feudale.

---

[1] V. *La Rev. bourguignonne de l'enseignement supérieur* 1896, pp. 1—52.

[2] V. T. V., 1903.

[3] Descartes se gîndește aci la teologi, pe care i-a biciuit în paginile precedente.

[4] René Descartes, *Entretien avec Burman*, Boivin, Paris, 1937, p. 125.

Scanned with OKEN Scanner

Dacă astfel ar sta cu adevărat lucrurile, trebuie să recunoaştem că, din întreg edificiul cartezian, morala ar reprezenta aripa cea mai învechită, partea cea mai lipsită de interes şi de posibile surprize. Poate că astfel a şi fost ea considerată, dat fiind că eticii lui Descartes i s-au consacrat cele mai puţine studii, gîndirea sa rămînînd în acest punct mai slab cercetată.

Şi totuşi, dacă pornim să reconstituim sistemul etic al lui Descartes şi cel psihologic, care stă la baza primului, constatăm cu surprindere că afirmaţiile făcute de către filozof lui Burman sînt inexacte ; morala sa este într-adevăr o avangardă a gîndirii lui, dar nu una menită a o acoperi cu lozinci conformiste, ci, dimpotrivă, un detaşament îndrăzneţ care dă atacul.

Dar să privim lucrurile cu atenţie, precizînd mai întîi textele unde se află principiile morale ale lui Descartes. Cele esenţiale par a fi următoarele : părţile a treia şi a şasea ale *Discursului asupra metodei* (1637), *Prefaţa* la traducerea franceză a *Principiilor filozofiei* (1647), corespondenţa filozofului, îndeosebi scrisorile trimise principesei Elisabeta şi lui Chanut, ambasadorul Franţei la Stockholm (1645—1649) (acestea din urmă fiind în realitate destinate reginei Cristina a Suediei) şi, în sfîrşit, *Tratatul despre pasiunile sufletului*. Această din urmă lucrare este o punere la punct a ideilor exprimate de către Descartes în scrisorile sale către Elisabeta. Tratatul apare în luna noiembrie a anului 1649, cu trei luni înaintea morţii lui Descartes. Ca atare, el constituie un testament al gîndirii sale, supremele concluzii la care ajunsese filozoful. Plecînd de la aceste texte şi rămînînd în strînsă legătură cu ele, să încercăm a reconstitui sistemul etic al lui Descartes, scopul, semnificaţia şi influenţa pe care acesta le-a exercitat.

În *Prefaţa* scrisă pentru traducerea franceză a lucrării latine *Principiile filozofiei* [1], Descartes schiţează în acest an 1647, atît de apropiat de anul 1650, anul morţii sale, planul general al operei lui, care i se pare

[1] Apărută la Amsterdam, în 1644.

Scanned with OKEN Scanner

a fi singurul plan cu putinţă stînd la baza unei cercetări de ansamblu cu privire la întreg universul : „întreaga filozofie — spune Descartes — este asemenea unui arbore, ale cărui rădăcini sînt metafizica, trunchiul este fizica, iar ramurile care ies din acest trunchi sînt toate celelalte ştiinţe, care se reduc la trei principale, şi anume : medicina, mecanica şi morala ; mă gîndesc la cea mai înaltă şi mai desăvîrşită morală, care, presupunînd o cunoaştere deplină a celorlalte ştiinţe, constituie ultima treaptă a înţelepciunii." [1] (428)

În *Discursul asupra metodei,* care rămîne textul cel mai limpede şi mai închegat al gîndirii carteziene, filozoful afirmase însă că o „cunoaştere deplină" nu poate fi atinsă. Ştiinţa se face necontenit, adevărurile ei sînt exprimate unul după altul. Va fi ea vreodată desăvîrşită, va ajunge ea la deplina cunoaştere şi ca atare va fi vreodată încheiată ? Descartes are — în această privinţă — mentalitatea unui savant modern. El ştie că adevărul este descoperit treptat, prin munca neîntreruptă a generaţiilor succesive, care-l caută cu bună-credinţă, cu înverşunare şi cu dragoste. Dar capătul de drum Descartes socoate că el l-a aflat ; că pe cărăruia aceasta îngustă, descoperită de el, în nopţile sale delirante din Suabia, acolo, lîngă Ulm, în ţara lui Faust, pe cînd era un tînăr ofiţer de douăzeci şi trei de ani, urmată şi lărgită de el, care tăiase cu spada lui crengile dese ce încurcau drumul, pe cărarea aceasta — mereu mai luminoasă şi mai dreaptă — vor păşi savanţii viitorului. Rezultatele muncii lor trebuie să se însumeze într-o frăţească colaborare, căci experienţele sînt îndelungi şi viaţa este scurtă. „Şi de aceea — spune Descartes — am socotit că nu există leac mai bun împotriva acestor două piedici (numărul redus al experienţelor şi scurtimea vieţii) decît să comunic în chip credincios publicului puţinul pe care-l aflasem şi să îndemn pe cei înzestraţi să se străduie a merge mai departe, contribuind, fiecare după înclinarea şi

[1] Citatele sînt date după ediţia apărută în Bibl. de la Pléiade : Descartes. *Oeuvres et lettres.* Paris. 1937. Cifrele indică numărul paginii.

Scanned with OKEN Scanner

puterea sa, la experienţele care ar trebui făcute şi să comunic şi publicului toate lucrurile pe care le-aş afla, încît cei ce vin la urmă să înceapă acolo unde au încheiat cei dinainte şi, unind astfel vieţile şi lucrările mai multora, să mergem împreună mult mai departe decît ar putea să facă fiecare în parte." [1]

Spre ce ţintă se îndreaptă acest mare avînt unanim? Ce trebuie oare să dăruiască omului ştiinţa, ale cărei adevăruri se silesc să le găsească, pe calea *experienţei*, savanţii atîtor generaţii, pe care el, Descartes, nu încetează s-o recomande şi s-o apere? Ştiinţa are, în concepţia lui Descartes, scopuri exclusiv *practice*. Ea este menită să supună natura prin tehnică şi să îmbunătăţească viaţa omului, *a tuturor oamenilor*; „în locul filozofiei speculative, care se învaţă în şcoli — spune Descartes — s-ar putea găsi una practică, prin care, cunoscînd puterea şi acţiunea focului, a apei, a aerului, a aştrilor, a cerurilor şi a tuturor celorlalte corpuri care ne înconjoară, tot atît de distinct precum cunoaştem diferitele meserii ale meşteşugarilor noştri, le-am putea da, în acelaşi chip, întrebuinţările pentru care se potrivesc, devenind, în modul acesta, stăpîni şi posesori ai naturii." [2]

Este vorba deci de a cunoaşte pentru a putea făptui, şi nu pentru a ne mîndri sau a ne distra. Pe vremea lui Descartes, ştiinţa mai era socotită ca un plăcut mijloc de a-ţi trece timpul. Paul Landormy, unul dintre comentatorii *Discursului asupra metodei*, observă că pe la 1612 apăruse la Lyon o culegere de probleme intitulată: *Probleme plăcute şi delectabile*. Mersenne, prietenul lui Descartes, întemeietorul Academiei matematice de la Paris, intitulase şi el o lucrare a sa: *Probleme de necrezut sau recreaţiile savanţilor (Questions inouïes ou récréations des savants*, 1634. [3] Pascal, dezamăgit de ştiinţă, se aruncase în mistică,

---

[1] Descartes, *Discurs asupra metodei*, tr. Cr. Totoescu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 90.

[2] *Idem*, p. 88.

[3] V. Paul Landormy, *Commentaire perpétuel au „Discours de la méthode"*, Mellotée, Paris, 1924, p. 189.

Scanned with OKEN Scanner

dar păstrase față de geometrie o dragoste pe care n-o putea învinge ; în a doua parte a vieții sale, el o coboară însă pe aceasta de la rangul de mijloc de cunoaștere la acela de simplă distracție ; astfel, el spune, într-o scrisoare adresată prietenului său Bellair, că are intenția să se consacre „unor științe mai utile și mai însemnate decît matematicile, pe care nu le mai resimte decît ca pe un amuzament.“ [1] La Descartes nu aflăm nici cea mai mică urmă a unui asemenea diletantism. Într-o scrisoare către inginerul Villebressieu, din 1631, tînărul filozof declară prietenului său că înțelege să construiască „o fizică clară, certă, demonstrată și mai *folositoare* decît aceea care se predă de obicei“ (731).

Această știință folositoare, menită a supune natura și a îmbunătăți viața omului, a tuturor oamenilor, e departe de a fi măcar schițată. Descartes disecă din zori și pînă în amurg, în laboratorul său ; seara e consacrată matematicii. Acest contact neîntrerupt cu științele experimentale sau exacte este menit a întări în filozof convingerea că știința va face necontenit progrese, dar că acestea nu pot fi decît lente ; șovăielile, erorile, pașii îndărăt, descurajarea și suferința așteaptă neîndoios pe savant, tot astfel precum îi sînt făgăduite și clipele de bucurie exaltată. Dar, astfel stînd lucrurile, oare morala trebuie mereu amînată în așteptarea acestei științe desăvîrșite care rămîne o ipoteză încă necontrolată a viitorului ? Putem noi trăi, zi de zi, fără o călăuză, fie ea chiar modestă, dar cinstită și hotărîtă ? Acestei probleme Descartes îi răspunde clădind așa-zisa *morală provizorie*, pe care o exprimă în cele patru maxime cuprinse în a treia parte a *Discursului asupra metodei*. Mai tîrziu, el justifică astfel morala provizorie în *Prefața* la traducerea franceză a *Principiilor filozofiei* : „un om care nu posedă decît o cunoaștere imperfectă și vulgară... trebuie, înainte de toate, să caute să-și alcătuiască o morală care să-i poată folosi pentru reglementarea acțiunilor vieții sale, căci acestea

[1] Cit. apud : Antoine Adam, *Histoire de la littérature française au XVII-e siècle*, Paris, Domat, 1957, T. II, p. 236.

Scanned with OKEN Scanner

nu suferă amînare şi noi trebuie să ne ostenim a trăi moral." (427)

În a treia parte a *Discursului asupra metodei,* Descartes expune motivele personale care l-au îndemnat să clădească o morală provizorie. Ele sînt acelea care îndeamnă pe orice om să-şi clădească un culcuş în aşteptarea casei temeinice, unde urmează să se aşeze pentru întreaga-i viaţă ; dorinţa legitimă de *„fericire imediată"* (*„de vivre heureusement"*) (106) apare astfel vie în sufletul acestui burghez optimist, precum vie era şi în sufletul altui burghez, care-l precedase, în sufletul lui Montaigne.

Descartes exprimă morala sa în patru maxime cuprinse în a treia parte a *Discursului asupra metodei.* Acestea sînt formulate la persoana întîi. Descartes subliniază astfel faptul că ele sînt, înainte de toate, simple îndreptare personale, reperuri şi călăuze ale propriei sale conştiinţe. „Cea dintîi (maximă) — spune Descartes — era să mă supui legilor şi obiceiurilor ţării mele, păstrînd cu stăruinţă religia în care m-a hărăzit Dumnezeu să fiu crescut încă din copilărie şi să mă conduc în toate celelalte privinţe după părerile cele mai cumpătate şi mai depărtate de exces, puse în aplicare în general de către oamenii cei mai cu judecată printre care trebuie să trăiesc." [1] Este vorba, deci, în această primă maximă de o adaptare perfectă la mediu, săvîrşită în numele aceluiaşi principiu care călăuzea şi ştiinţa : principiul utilului. „Şi măcar — spune mai departe Descartes — că se află, poate, oameni cu tot atîta judecată printre perşi sau chinezi, ca şi printre noi, credeam că este cel mai *folositor* să mă potrivesc după cei cu care voi avea să conviețuiesc." Şi mai departe adaugă : „între mai multe păreri acceptate în aceeaşi măsură, alegeam doar pe cele mai cumpătate, atît pentru că acestea sînt cele mai comode pentru practică..." [2]

---

[1] *Op. cit.*, p. 52.
[2] *Idem*, p. 53.

Scanned with OKEN Scanner

Călăuzit de acest principiu al utilului şi al practicului, adoptînd legile şi adaptîndu-se la ele, Descartes ajunge la a doua maximă morală, ilustrată printr-o comparaţie. „Socot — spune filozoful — că trebuie urmate părerile cele mai îndoielnice, o dată ce m-am hotărît pentru ele, ca şi cum acestea ar fi dintre cele mai sigure.“ [1] Căci, de te afli într-o pădure deasă unde ţi-ai pierdut drumul, e bine s-apuci pe o cărare şi s-o urmezi pînă la capăt: aceasta te va duce neapărat undeva, într-un loc unde te vei simţi mai în siguranţă decît în mijlocul hăţişului. „Acţiunile vieţii nu suferă amînare...; cînd nu stă în puterea noastră de a discerne părerile cele mai adevărate, trebuie să le urmăm pe cele mai probabile... şi să nu le mai socotim apoi îndoielnice în măsura în care se raportează la *practică*, ci ca foarte adevărate şi foarte certe, pentru că temeiul care ne-a făcut să ne hotărîm pentru ele este astfel.“ [2]

Dar cînd întîlnim piedici, cînd obstacolul exterior şi nu voinţa noastră ne dezadaptează şi ne aruncă la marginea drumului, întocmai ca pe o piatră proiectată de o roată grăbită, ce trebuie să facem atunci? Acestei ipoteze, Descartes îi răspunde astfel: „a treia maximă a mea — spune el — era de a mă strădui totdeauna să mă învinge pe mine însumi mai degrabă decît soarta, şi de a-mi schimba mai degrabă dorinţele decît ordinea lumii.“ [3] Maximă de supunere şi de oportunitate, maximă conservatoare, care ne-ar mira în gura burghezului Descartes, dacă acesta nu ne-ar oferi îndată corectivul: da, într-adevăr nu stă în puterea noastră să schimbăm „întîmplările şi ordinea lumii“, dar există totuşi un domeniu al vieţii unde zburdăm în deplină libertate: acela al gîndurilor noastre. Filozofii care, odinioară, îndureraţi şi săraci, erau mai fericiţi totuşi decît zeii, trăiau în lumea tainică a gîndurilor lor, unde „dispuneau de acestea atît de desăvîrşit, încît aveau oarecare temei prin aceasta să se socoată mai bogaţi şi

[1] şi [2] *Op. cit.*, p. 54.
[3] *Idem*, p. 55.

Scanned with OKEN Scanner

mai puternici, mai liberi şi mai fericiţi decît toţi ceilalţi oameni." [1]

Adaptat, hotărît s-apuce pe un drum, chiar dacă acesta nu este sigur, dar fiind sigur că el este mai bun decît nehotărîrea şi eterna şovăială, rezervîndu-şi un domeniu unic al libertăţii, lumea gîndurilor sale, Descartes afirmă voinţa sa de ordine, spunînd că el, unul, fără a dori să se pronunţe asupra îndeletnicirilor celorlalţi oameni, socoate că, în ce-l priveşte, nu poate face nimic mai bun decît să continue pe drumul pe care a apucat, „adică să-şi folosească întreaga viaţă pentru a-şi cultiva raţiunea şi pentru a înainta cît îi va sta în putinţă în cunoaşterea adevărului conform metodei pe care şi-o prescrisese" [2].

Astfel privite, cele patru maxime ale moralei carteziene alcătuiesc în ansamblul lor, un tipic cod moral al compromisului. Ele sînt alcătuite dintr-un şir de recomandări îndrăzneţe, îndată limitate de prudenţă şi oportunitate. Morala lui Descartes exprimă foarte exact (îndeosebi în *Discursul asupra metodei)* poziţia burgheziei în prima jumătate a celui de-al XVII-lea veac. Într-adevăr, în acea vreme, clasa burgheză îşi cunoaşte puterile, şi le încearcă, dar, izbindu-se de rezistenţa feudală, nu e nici hotărîtă, nici în stare să dea lupta decisivă. „Conchistadorii marii burghezii în ascensiune — scrie Garaudy în legătură cu morala lui Descartes — nutresc un frumos vis de atotputernicie, îmbogăţiţi cum sînt de aurul Americii şi de jocul împrumuturilor regale ; acest vis se loveşte însă de limitaţiile feudale, care frînează ambiţiile lor intelectuale şi practice." [3] Cele două mişcări ale moralei carteziene vor fi, în consecinţă, elanul şi reprimarea ; acestea vor constitui dublul caracter, succesiv şi necontradictoriu, al eticii lui Descartes.

După ce Descartes a stabilit cele cîteva reguli ale înţelepciunii practice şi imediat eficace, din pieptul

---

[1] şi [2] *Op. cit.*, p. 56.
[3] Roger Garaudy, *op. cit.*, p. 14.

Scanned with OKEN Scanner

filozofului izbucneşte puternic imnul fericirii. Mi se pare că oricine citeşte *Discursul asupra metodei* trebuie să fie izbit de exultarea care se înalţă vie şi pură din paginile vechiului text. Frumuseţea lui provine, într-adevăr, nu numai din limpezimea, simplitatea decisivă şi noutatea lui, dar şi din lirismul care-l străbate. În această autobiografie spirituală, scrisă de Descartes la vîrsta de patruzeci de ani, filozoful ne mărturiseşte fericirea sa. El este fericit de a fi apucat pe drumul minunat al gîndului la capătul căruia stă adevărul. Şi chiar dacă el, Descartes, nu va cunoaşte niciodată adevărul absolut, apoi, prin metoda pe care a aflat-o, va putea oricum descoperi multe adevăruri relative. Acestea nu vor mai fi adevărurile pur speculative şi metafizice ale vechii filozofii, ci altele, noi, utile şi practice, menite a preface viaţa omului, a o face mai dulce, mai dreaptă, mai bună.

Cine s-ar apleca asupra textelor carteziene, ar putea constata frecvenţa evidentă a unor cuvinte ca : *mulţumire, satisfacţie, fericire,* printre care sînt presărate altele ca : *experienţă, siguranţă, cert, folositor, practic, clar şi evident.*

Aceste cuvinte desemnează întocmai marile linii ale filozofiei carteziene şi mai ales ale eticii lui Descartes. Fericirea resimţită de filozof şi mărturisită de el necontenit în *Discursul asupra metodei,* cu un fel de ingenuitate, este pricinuită de către descoperirea unei metode care îi îngăduie să cucerească pas cu pas adevărurile ştiinţei. Adevărurile acestea sînt de ordin practic. Ele sînt legate de progresele tehnice şi Engels are dreptate să observe că : „Dacă societatea are o necesitate tehnică, ea împinge ştiinţa înainte mai mult decît zece universităţi“ [1]. Pentru a progresa trebuie să ne apucăm de treabă, fără a aştepta certitudinile, ci folosind ju-

[1] F. Engels, *Scrisoare către Starckenburg* în : K. Marx — F. Engels. *Opere alese,* vol. II, p. 552. „Tehnica are o asemenea importanţă pentru Descartes, încît în *Discursul VIII* al *Tratatului despre meteori* el împinge impietatea atît de departe încît stabileşte o tehnică a miracolului.“ (Roger Garaudy, *op. cit.*, p. 14.)

Scanned with OKEN Scanner

decăţile „cele mai bune cu putinţă". Pe acestea raţiunea noastră nu le poate găsi decît prin *practică.*

Omul, socoate Descartes, trebuie să caute adevărul nu în tomurile prăfuite ale bibliotecilor, ci „în marea carte a lumii". Tocmai de aceea, „în tot cursul celor nouă ani (urmînd nopţilor de la Neuburg), n-am făcut altceva decît să cutreier lumea în lung şi-n lat, străduindu-mă să fiu mai mult spectator decît actor, în toate comediile care se joacă în această lume" şi, astfel, „îmi dezrădăcinam neîncetat din spirit toate erorile care s-ar fi putut strecura mai înainte. Nu doar că aş fi imitat în această privinţă pe sceptici... ; dimpotrivă, întreg planul meu nu tindea decît să-mi dea siguranţă şi să dea la o parte pămîntul lunecos şi nisipul pentru a găsi stînca sau argila." [1]

Omul acesta a pornit în lumea largă pentru a cuceri adevărul în mînă cu două arme: cu *bunul-simţ* şi cu *voinţa.* Raţiunea carteziană, ne afirmă Descartes, nu este decît bunul-simţ, „lucrul cel mai drept împărţit din lume" ; „părerile mele — ne spune el — le veţi găsi atît de simple şi de conforme cu părerile tuturor *(au sens commun)* numai pentru că raţiunea mi le-a furnizat". Acest bun-simţ are în miezul lui un sîmbure tare, tot atît de tare precum era acela care sălăşluia în miezul „dulcei" morale a sfîntului Francisc. Numai că voinţa carteziană este altfel îndreptată: scopul ei nu este păstrarea, ci înnoirea. Pentru a o educa, Descartes nu recomandă, precum făcea Francisc de Sales, o metodă treptată şi prudentă, ci una bruscă şi hotărîtă ; mîna de fier a lui Descartes nu se mai îmbracă în mănuşa de catifea a iezuiţilor ; ea se arată în goliciunea ei nervoasă, şi puţini îi vor putea rezista de-acum încolo.

Descartes era celebru înainte chiar de a fi publicat prima lui lucrare. Apariţia *Discursului asupra metodei,* în 1637, îi acordă autorului primul rol în piesa filo-

[1] *Op. cit.,* p. 67.

zofică ce se joacă în această primă jumătate a veacului al XVII-lea. Vechilor prieteni și corespondenți ai lui Descartes li se adaugă alții noi ; aceștia, scriind lui Descartes, nădăjduiesc să afle răspunsuri la multe probleme care-i frămîntă. Printre ei se numără și o fată tînără, principesa Elisabeta, fiica electorului palatin Frederic al V-lea. Elisabeta este atrasă de problemele cele mai grele ale matematicii și filozofiei. Începînd din anul 1643, ea scrie regulat lui Descartes. Filozoful, sedus de subtilitatea Elisabetei, care-i face uneori foarte juste obiecții, îi răspunde. Scrisorile devin din ce în ce mai personale. Descartes îi mărturisește Elisabetei gîndurile sale tainice, necazurile și bucuriile lui. Ea îi răspunde în același chip ; obiecțiile metafizice și problemele de matematici alternează cu confidențe privind necazuri de familie și griji de sănătate. Descartes, cvasi medic și vechi tuberculos, dă Elisabetei foarte moderne sfaturi pentru îngrijirea bieților ei plămîni șubrezi ; pe de altă partea, o îndeamnă la toleranță pe plan religios. Dar să citim scrisorile : „socot — spune Descartes — într-una din ele — că apele de la Spa sînt binefăcătoare mai ales dacă alteța voastră va face precum recomandă medicii : liberîndu-și spiritul de toate gîndurile triste și chiar de meditațiile serioase asupra științelor ; ea trebuie să facă întocmai ca aceia care, privind verdele pădurii, culorile florilor, zborul unei păsări, sau alte lucruri, care nu cer nici un fel de atenție, își închipuie că nu se gîndesc la nimic. Aceasta nu înseamnă a-și pierde timpul, ci a-l întrebuința bine ; căci astfel poți nutri speranța de a recăpăta o sănătate desăvîrșită, ca temei al tuturor celorlalte bucurii ce se pot obține în această viață.“ (948)

Un trup sănătos, așadar, datorită unui suflet senin. Legătura între unul și celălalt se face în concepția lui Descartes mereu mai strînsă, atît de strînsă încît uneori i-ar veni a crede că amîndouă n-ar putea alcătui decît unul singur. Dualistul Descartes nu afirmă un asemenea lucru niciodată ; dar pe măsură ce cercetările sale înaintează, condiționarea aceasta se face tot mai intimă,

Scanned with OKEN Scanner

pentru a deveni, după cum vom vedea, în curînd, indisolubilă în *Tratatul despre pasiunile sufletului.*

Şi pe plan religios, Descartes se dovedeşte a fi un om al timpurilor noi, al erei liberale, individualiste şi burgheze, care începe. În 1645, un eveniment neplăcut avusese loc în familia principesei Elisabeta. Fratele acesteia, principele palatin Eduard, trecuse la catolicism de dragul Anei de Gonzaga, cu care dorea să se căsătorească. Pentru această familie fugară — Frederic, tatăl principesei, pierduse tronul Boemiei şi se refugiase în Olanda — religia reformată ţinea loc de patrie şi constituia un punct fix în valul mereu mişcător al soartei. O convertire echivala cu o dezerţiune. Elisabeta, adînc mîhnită, povesteşte lui Descartes nenorocirea ce se abătuse asupra casei sale. Cu acest prilej, filozoful, pledînd în favoarea tînărului principe, pledează pentru toleranţă. Argumentele sale sînt interesante, fiindcă mărturisesc o anumită mentalitate utilitaristă şi chiar oportunistă, tipică pentru burghezul Descartes. „Ca în toate lucrurile — spune Descartes principesei, în scrisoarea sa din ianuarie 1646 — nu poţi plăcea unora fără a displăcea celorlalţi. Şi la urma urmei (reformaţii) n-ar avea religia pe care o au dacă ei, sau părinţii, sau străbunii lor n-ar fi părăsit catolicismul ; aşadar de ce să-ţi baţi joc sau să-i socoţi fluşturatici pe cei care o părăsesc pe a lor ?“ (986) Şi apoi, continuă Descartes, o familie fugară, bătută de nenoroc, nici nu face rău să-şi mai împartă şansele. Căci dacă toţi membrii ei nu pot să-şi găsească norocul, apoi „măcar unii să-l întîlnească... şi, avînd prieteni în părţi deosebite, să devină mai puternici decît dacă ar fi legaţi cu toţii de unul singur“ (986). În materie de religie, ca şi în materie de morală sau acţiune, ceea ce trebuie să hotărască, după părerea lui Descartes, este, aşadar, utilul.

Trebuie spus că scrisorile dintre Elisabeta şi Descartes nu aveau ca obiect numai întîmplările particulare ale vieţii celor doi corespondenţi. Elisabeta îi făcea lui Descartes, pe un ton de altfel foarte respectuos de discipol, unele obiecţii cu privire la sistemul

Scanned with OKEN Scanner

lui filozofic. Una dintre cele mai grave obiecţii era aceea privitoare la dualismul cartezian. Materia, susţinuse Descartes în *Principiile* sale, este întinsă, în timp ce gîndirea n-are dimensiune spaţială. Elisabeta socoate că contacul dintre aceste două principii este cu neputinţă. „Simţurile — scrie ea — îmi arată că sufletul mişcă trupul, dar nu-mi explică (după cum nici înţelegerea sau imaginaţia nu-mi spun) cum face aceasta, şi de aceea cred că există proprietăţi ale sufletului care ne sînt necunoscute şi care ar putea răsturna ceea ce *Meditaţiile metafizice* au demonstrat cu privire la inextensiunea sufletului." [1]

Descartes înţelege importanţa obiecţiei. Gîndul acestei inadecvări îl chinuise, desigur, şi pe el. Răspunsul pe care-l va da va fi o lucrare intitulată *Despre pasiunile sufletului (Les passions de l'âme)*, apărută aproape simultan în Olanda şi la Paris în luna iunie 1649. Cartea a fost scrisă în limba franceză, pentru a putea fi citită cu uşurinţă de către Elisabeta, căreia îi este dedicată.

Tratatul despre pasiuni a rămas astăzi încă, pentru noi, o carte ciudată, totodată naivă şi îndrăzneaţă. Lucrarea are trei părţi. În prima dintre acestea, Descartes vorbeşte de funcţiile trupului şi de acelea ale sufletului, determinînd centrul exact unde primul transmite celui de-al doilea impresiile primite dinafară: „Este o anumită glandă — spune el — foarte mică situată în mijlocul substanţei sale (a creierului)" (571). „Motivul pentru care socot că sufletul nu poate avea în tot trupul alt loc unde să-şi exercite funcţiile decît această glandă este că toate celelalte părţi ale creierului nostru sînt duble, după cum avem doi ochi, două mîini, două urechi, şi, în sfîrşit, toate organele simţurilor noastre sînt duble ; şi dat fiind că n-avem despre un singur lucru decît un singur şi simplu gînd, în acelaşi timp, trebuie neapărat să existe un loc unde cele două imagini care ne trec prin cei doi ochi, sau celelalte două impresii, care ne vin de la un singur obiect

[1] 1 iulie 1643, éd. Ch. Adam-Tannery, T. IV, 2.

Scanned with OKEN Scanner

prin dublele organe ale celorlalte simţuri, să se poată uni într-una înainte de a ajunge la suflet, pentru a nu-i reprezenta acestuia două obiecte în loc de unul." (572)

Această glandă este glanda pineală sau epifiza. Ea are la om mărimea unui bob de mazăre. Descartes o văzuse, o atinsese în cursul disecţiilor sale. Căci, după cum spune el însuşi : „la baza fiecărui rînd scris de mine se află o experienţă" [1]. În glanda pineală, socoate Descartes, sălăşluieşte sufletul. Răspunsul acesta la obiecţia Elisabetei era, la drept vorbind, nesatisfăcător — căci nu era vorba de a determina unde se produce acest contact, ci în ce mod el s-ar putea stabili între două substanţe de natură deosebită.

Ipoteza fantezistă pe care o face Descartes prezintă însă un avantaj : pe drumul care duce spre ea Descartes întîlneşte un adevăr ştiinţific. El descrie, pentru a întemeia teoria sa, traseul nervos şi descoperă cu această ocazie schema exactă a ceea ce psihologia modernă numeşte „reflexul necondiţionat". Pavlov va declara cu trei secole mai tîrziu că „noţiunea noastră iniţială şi fundamentală este noţiunea reflexului astfel precum l-a descris Descartes" [2].

Care sînt funcţiile „sufletului" ? Descriindu-le, Descartes dă şi definiţia pasiunii. „Nu rămîne nimic în noi care urmează să fie atribuit sufletului, cu excepţia gîndurilor noastre, care sînt, îndeosebi, de două categorii — şi anume : unele sînt acţiunile sufletului şi celelalte pasiunile sale. Acelea pe care le numesc acţiuni sînt toate actele noastre voluntare *(nos volontés)*, provenite — o ştiu din proprie experienţă — direct de la suflet şi părînd a nu depinde decît de acesta ; după cum, dimpotrivă, se pot numi pasiuni tot felul de percepţii sau cunoştinţe, care se află în noi, dar pe care nu sufletul nostru le face precum sînt, ci le primeşte de la lucruri, care sînt reprezentate prin acestea." (565)

---

[1] V. Ch. Adam, *Descartes, sa vie et son oeuvre*, Boivin. Paris. 1937. p. 111.

[2] Cit. apud : Asmus, *Descartes*, Ed. Ştiinţifică, Buc., 1958, p. 276. Despre concepţiile neuro-fiziologice ale lui Descartes, v. cap. despre Descartes în *Istoria psihologiei* de M. Ralea, pp. 208—210.

Scanned with OKEN Scanner

Pasiunile sînt, aşadar, spre deosebire de actele voluntare fenomene „pasive" ale sufletului, reflectări ale realităţii. Dar dacă sufletul acceptă pasiunile ca venite din afară, înseamnă că el este supus acestora şi nu le poate cu nici un chip domina. Şi totuşi, va răspunde Descartes, „nu se află suflet atît de slab încît să nu poată cîştiga, fiind bine condus, o putere absolută asupra pasiunilor sale" (583).

Această putere de stăpînire a pasiunilor se poate obţine pe două căi : a intelectului şi a voinţei ; făcînd mai întîi cunoscute sufletului motivele juste care trebuie să-l facă să acţioneze şi creîndu-i apoi bune deprinderi. Tehnica creării bunelor deprinderi este, după Descartes, aceea a dresajului. Un cîine de vînătoare aşteaptă porunca stăpînului pentru a apuca potîrnichea. „Dacă, cu nitică ingeniozitate, se pot schimba mişcările creierului la animalele fără raţiune, apoi, cu atît mai mult, lucrul este cu putinţă la oameni, şi cei care au sufletele cele mai slabe încă îşi pot stăpîni în chip absolut pasiunile dacă s-ar întrebuinţa pentru aceasta destulă ingeniozitate în a-i dresa şi conduce." (583)

Cu cîteva decenii mai tîrziu, în 1685, gassendistul şi anticartezianul La Fontaine se va ridica împotriva acestui dresaj cu biciul în mînă şi va pleda în favoarea pasiunilor :

Ce Scythe exprime bien
Un indiscret stoïcien.
Celui-ci retranche de l'âme
Désirs et passions, le bon et le mauvais,
Jusqu'aux plus innocents souhaits.
Contre de telles gens, quant à moi, je réclame.
Ils ôtent à nos coeurs le principal ressort ;
Ils font cesser de vivre avant que l'on soit mort.[1]

La Fontaine este nedrept ; Descartes nu vrea să suprime pasiunile, ci să le îndiguiască şi ierarhizeze. Care va fi criteriul acestei ierarhii şi metodele „dresajului" său este tocmai ceea ce ne rămîne de văzut.

[1] *Le philosophe scythe*, LXII, 20.

Scanned with OKEN Scanner

A doua parte a *Tratatului* este consacrată clasificării şi punerii în lumină a manifestărilor fiziologice care le însoţesc pe acestea. Criteriul clasificării este uşor de determinat. El ar putea fi exprimat prin unul dintre cuvintele-cheie ale gîndirii carteziene : utilitatea. Căci, spune Descartes, pasiunile nu numai că nu sînt răufăcătoare, ci, dimpotrivă, ele sînt prin excelenţă, utile. Cu o singură condiţie, totuşi : ca noi să le putem stăpîni şi menţine într-o situaţie subordonată. De altfel, dacă natura le-a creat, e tocmai pentru că sînt folositoare. Datorită lor ne putem orienta în realitate şi apăra de ceea ce ne ameninţă. De aceea, ierarhia pasiunilor trebuie alcătuită după criteriul utilităţii lor.

La drept vorbind nici nu e aşa de greu să clasificăm pasiunile, dat fiind că o analiză atentă a acestora ne duce la convingerea că nu există decît şase pasiuni primitive, celelalte fiind produse de sinteză ale acestora. Admiraţia, dragostea, ura, dorinţa, veselia şi tristeţea alcătuiesc schema pasională a sufletului nostru.

Patru dintre aceste şase pasiuni oscilează pe o linie care merge de la ură la iubire, căci iubirea şi ura sînt cu desăvîrşire opuse în concepţia carteziană. Lucrurile fuseseră şi altfel concepute într-o vreme deosebită. Un vechi romancier medieval spusese că *„la haine est un effort d'amour"*. Pe aceeaşi poziţie se va situa şi Racine, cînd va analiza în tragediile sale amestecul tulbure şi îmbătător pe care-l constituie ura unită cu iubirea. Dar lui Descartes nu-i place penumbra ; el proiectează asupra unghereloг ascunse ale sufletului razele vii ale raţiunii şi la lumina lor contrastele se acuză. Ura şi iubirea se despart ca uscatul de ape. Celelalte patru pasiuni următoare servesc pentru a delimita şi mai bine pe primele două. Admiraţia este atenţia sporită pe care ne-o trezeşte obiectul iubit ; dorinţa, apropierea voită de el ; veselia, semnul posesiunii ; tristeţea, rezultatul despărţirii sau teama primejdiei.

O dată stabilită schema pasiunilor, Descartes determină echivalenţele pe plan fiziologic ale fiecăreia

dintre ele. La drept vorbind, el studiază pasiunile mai mult ca fiziolog decît ca psiholog, notînd cu grijă, în urma unor numeroase observaţii, alterările pe care stările pasionale le produc în circulaţia sîngelui, în bătăile pulsului, în fiziologia ochiului, a urechii, stomacului sau ficatului. Iată cîteva asemenea echivalenţe: „Dragostea — spune Descartes — se însoţeşte cu un puls egal, dar mai bine bătut decît de obicei, o dulce căldură umple coşul pieptului, digestia cărnurilor este uşurată astfel încît această pasiune este folositoare sănătăţii“ (662). Iubiţi, aşadar, dar feriţi-vă de ură. Aceasta modifică pulsul, care este „inegal, slab şi adeseori rapid ; te trec cînd fiori reci, cînd călduri, care te înţeapă în piept ; stomacul funcţionează prost şi individul e înclinat la vărsături sau, în orice caz, la o proastă digestie“ (662). Tristeţea e mai perfidă şi mai insidioasă. „Pulsul este slab şi rar, inima ne pare a fi gîtuită în ştreanguri şi înconjurată de sloiuri de gheaţă, care comunică întregului trup răceala lor ; totuşi uneori apetitul se menţine şi stomacul funcţionează normal cu condiţia ca ura să nu se amestece cu tristeţea.“ (603)

Modificărilor interne li se adaugă cele exterioare: „mişcările ochilor, feţii, schimbările de culoare, tremurăturile, lingoarea, leşinul, rîsul, lacrimile, gemetele şi suspinele“. (608) Bucuria te face să roşeşti, tristeţea să păleşti ; cîteodată însă roşeşti chiar cînd ţi-e inima strînsă, anume atunci cînd dorinţa sau ura se amestecă cu mîhnirea. Efectul se datoreşte faptului că „aceste pasiuni (ura şi tristeţea) înfierbîntă şi fac să clocotească sîngele, care vine de la ficat, intestine şi din alte părţi ale organismului, împingîndu-l către inimă.“ (610) O singură pasiune stîrneşte leşinul: marea bucurie. Ea „deschide cu putere orificiile inimii, unde se varsă sîngele din vine.“ (612)

Oare putem noi stăpîni şi conduce efectele organice, menite a ne trăda sentimentele cu cea mai mare evidenţă ? Descartes recunoaşte că nu-i chiar atît de uşor să citeşti pe chipul oamenilor ceea ce se află în sufletul lor, precum ne-ar putea face să credem

Scanned with OKEN Scanner

teoria sa. Căci „chiar dacă valeţii cei mai nătărăi sînt în stare să observe după privirea stăpînului dacă acesta este sau nu supărat pe ei", se poate de asemenea afirma că uneori aceleaşi expresii ale feţei sînt reflexul unor pasiuni deosebite : „există oameni — spune Descartes — care se strîmbă cînd rîd întocmai ca alţii cînd plîng (609), iar în ce priveşte tăinuirea simţămintelor omul este, după cum se ştie, mare maestru. Cînd este vorba să se ascundă, să disimuleze, să mintă, ce face omul cu inevitabilele lui reacţii organice ? Cum poţi părea vesel cînd eşti trist, mînios cînd te bucuri, curtenitor cînd urăşti, pasionat cînd puţin îţi pasă ? Ei bine, folosind această facultate minunată, care este imaginaţia : strînge-ţi toate puterile şi închipuie-ţi că resimţi pasiunea pe care vrei s-o manifeşti ; fă ceea ce face actorul, joacă un rol ; reacţiile organice te vor secunda, căci „reacţiile naturale sînt de folos nu numai pentru a înfăţişa sentimentele, dar şi pentru a le ascunde." [1] (609)

Acestor pasiuni declanşate de către obiectele exterioare trebuie să le adăugăm, după Descartes, „emoţiile interioare, trezite în suflet chiar de către suflet, deosebite deci de pasiuni, care depind de percepţii". Descartes dă exemplul unei asemenea emoţii interioare, şi cu acest prilej vedem apărînd un moralist tot atît de amar şi de sarcastic precum va fi cu cîteva decenii mai tîrziu La Rochefoucauld. „Cînd, de pildă — spune Descartes — un soţ îşi plînge soţia decedată, a cărei reînviere l-ar mîhni foarte tare, ceremonia înmormîntării, lipsa unei persoane cu ale cărei convorbiri era deprins, îi strîng inima ; se poate ca o rămăşiţă de dragoste sau de milă, apărute în închipuirea sa, să-l facă să plîngă cu adevărat, deşi concomitent el simte o anumită bucurie tainică în străfundurile su-

[1] Veacul al XVII-lea avea o încredere fără margini în puterile închipuirii. Cyrano de Bergerac spunea că „imaginaţia poate produce fără miracol toate miracolele", iar Tallemant des Réaux ne povesteşte că „în facultăţile de medicină ale vremii s-a discutat îndelung dacă imaginaţia este suficientă pentru a putea concepe" (V. *Historiettes*, LXXXI, 339).

fletului său... al cărui avînt nu e micşorat de tristeţea şi de lacrimile ce o însoţesc." (627)

Astfel vorbind, Descartes se afundă foarte adînc în acel *eu contradictoriu*, analizat de Montaigne şi pe care îl vor proclama în curînd cu un glas atît de patetic Pascal şi Racine. Dar firii active şi virile a lui Descartes nu-i place să se oprească pe apele mîloase ale acestui Stix interior. Ceea ce îl interesează pe filozof cu adevărat nu sînt stările lîncede şi amestecate ale sufletului, ci manifestările acestuia care se pot preface în acţiuni eficace, practice şi utile. Articolul următor aceluia consacrat emoţiilor interioare este intitulat: *De unde se vede că practicarea virtuţii este un remediu suveran împotriva pasiunilor* (627).

Din ce este făcută virtutea în stare să supună pasiunile noastre? Virtutea cartezianã este de ordin intelectual şi volitiv. Unul dintre elementele ei este *discernămîntul*. Descartes ne spune că virtutea consistă „în a făptui toate acele lucruri pe care le socotim a fi cele mai bune". E vorba de a face o alegere inteligentă printre mulţimea ipotezelor care ni se prezintă. Apoi mai rămîne să o urmăm pe aceasta cu o nedezmînţită voinţă. Rezultatul va fi acel sentiment de plenitudine, ce se numeşte fericire, şi a cărui condiţie absolută e realizarea de sine fără şovăială şi remuşcare. „Căci — îi scrie Descartes Elisabetei — numai dorinţa sau căinţa sînt în stare să ne împiedice de a fi fericiţi." (1 mai, 1645)

Se poate, oare, spune că Descartes, etician al virtuţii, aparţine stoicismului?[1] Hotărît şi limpede, ca totdeauna, Descartes răspunde el însuşi acelora care doresc să-l înregimenteze într-unul sau într-altul dintre marile curente filozofice ale antichităţii. „Din virtute — scrie el reginei Cristina a Suediei — rezultă cea mai temeinică mulţumire a vieţii... Astfel socot

[1] Asupra curentului neostoic în Franţa veacului al XVII-lea şi influenţa acestuia asupra lui Descartes v. Et. Gilson, *Discours de la Méthode, texte et commentaire*, Paris, 1925, p. 248 şi urm. şi Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Boivin, 1936, p. 9 şi urm.

Scanned with OKEN Scanner

că pot pune de acord cele două păreri vestite și opuse ale antichității, anume pe aceea a lui Zenon, care a socotit că binele suveran coincide cu virtutea sau cu onoarea, și a lui Epicur, care spunea că binele acesta consistă în mulțumire, numită de el voluptate." (1042—1043)

Virtutea fără voluptate e respinsă de sufletele sănătoase și „numai melancolicii sau sufletele rupte cu desăvîrșire de trup ar putea fi adepții lui Zenon", căci pe bună dreptate afirma Epicur că „scopul tuturor acțiunilor noastre este în general plăcerea" (959—960). Omul are nevoie de bucurie; bucuria îi este consubstanțială. Descartes, filozof al vieții, mărturisește prietenului său Huyghens într-o scrisoare: „fac parte dintre aceia care iubesc mai presus decît orice viața" (917).

Tipul omenesc care realizează sinteza dintre virtute și voluptate, în sufletul căruia virtutea se preface în voluptate și unde cea de-a doua nu se revarsă peste limitele celei dintîi, este eroul cartezian, așa-numitul „generos". Pasiunea care umple sufletul „generosului" este „generozitatea", căreia îi este consacrată cea de-a treia parte a *Tratatului despre pasiuni*, și pe care noi am numi-o, în limbaj modern, eroismul.

Portretul „generosului", astfel precum îl pictează Descartes, nu este atît de limpede precum s-ar putea crede. În apropierea sublimului, gîndul atît de clar al lui Descartes se înfășură în văluri, care, deși subțiri, șterg oarecum contururile. Omul, observă Descartes, este în întregime liber în clipa în care își exercită voința. Căci voința este o acțiune a sufletului, și nu una dintre pasiunile sale; ea nu depinde decît de noi și nu de obiectele exterioare. Tocmai de aceea „noi nu putem fi lăudați sau mustrați, pe bună dreptate, decît pentru acele acțiuni care sînt legate de acest liber-arbitru, datorită căruia sîntem asemenea lui Dumnezeu, fiind în întregime stăpîni asupra noastră, cu condiția de a nu pierde prin lașitate drepturile pe care el (liberul-arbitru) ni le acordă." (629) Virtutea este, așadar, o sinteză între inteligență și voință. Primul rezultat al

Scanned with OKEN Scanner

practicării ei este modestia şi indulgenţa. Căci, admiţînd valoarea liberului nostru arbitru, recunoaştem implicit şi existenţa şi importanţa liberului arbitru al semenilor noştri. De sîntem noi virtuoşi — pot fi şi ei, iar greşelile lor ne apar atunci ca simple erori de informaţie, uşor de remediat.

Oprindu-ne asupra acestui prim punct, putem observa că „generozitatea", precum o concepe Descartes, este o virtute egalizatoare. Filozoful se exprimă foarte limpede în această privinţă. El spune că „cei ce practică generozitatea, neţinînd seama că sînt cu mult inferiori acelora care au mai multe bunuri şi onoruri, sau chiar mai multă inteligenţă, ştiinţă sau frumuseţe, sau îi depăşesc, în genere, prin alte perfecţiuni, nu cred că se află sub aceştia din urmă, căci ei au convingerea că toate aceste lucruri sînt de mică importanţă dacă le comparăm cu o voinţă bine orientată, de care sîntem mîndri pe bună dreptate şi pe care avem convingerea că o găsim sau o putem găsi la mulţi alţi oameni" (630).

Descartes ne spusese în *Discursul asupra metodei* că „bunul-simţ este lucrul cel mai drept împărţit din lume". Iată că acuma aflăm că şi voinţa este o facultate bine distribuită între oameni. Dacă astfel stau lucrurile, apoi „generosul", adică „eroul", caracterizat prin bun-simţ şi voinţă, poate constitui modelul ideal al oricărui om, indiferent de clasa căreia acesta aparţine.

Pentru a înţelege mai bine coordonatele sociale ale „generosului", să vedem care va fi atitudinea omului ideal în clipa cînd va lua contact cu acţiunea. Descartes, filozof al acţiunii, este foarte preocupat să determine exact comportarea eroului său în faţa obstacolelor vieţii. El ni-l arată pe acesta totodată îndrăzneţ şi prudent, îndemînatic în primul rînd. Căci „generosul" cartezian nu e nici pe departe *„un casse-cou"*, un temerar care aleargă după risc. Descartes n-ar spune niciodată ca Retz că „cele mai mari primejdii au farmecele lor, dacă în nenorocire poţi zări gloria". „Generosul" e hotărît să săvîrşească

Scanned with OKEN Scanner

lucruri de seamă, dar „nu va întreprinde nimic de care să nu se simtă în chip neîndoios în stare“ (631). El face *tot* ce poate, dar *numai* ce poate, susținut și limitat, totodată, de sentimentul propriei sale valori și de răspunderea pe care o are față de aceasta.

Astfel fiind, „generosul“ are convingerea că nu depinde decît de propria sa voință. Acest sentiment de independență îi dă puterea de „a nu acorda niciodată inamicului avantajul de a recunoaște că este jignit“ (631). Astfel stînd lucrurile, trebuie, oare, să admitem că în sinteza generozității intră acel sentiment exacerbat al eului, care este orgoliul? Nu, căci, spune Descartes, orgoliul este totdeauna rău sfetnic. El este cu atît mai rău sfetnic cu cît „pricina pentru care te crezi e mai puțin justificată; și cea mai puțin justificată dintre toate este aceea de a te arăta încrezut fără nici un motiv, adică cînd nu socoți că ai vreun merit (personal) pentru care ar fi drept să fii anume apreciat, dar numai pentru că, nefăcînd nici un caz de merit și socotind că gloria nu e decît o uzurpare, crezi că cei care își atribuie una mai mare o și posedă“ (631).

Mîndria de castă este, incontestabil — astfel privită — o uzurpare. Dar, în acest caz, orgoliul feudal este incompatibil cu sentimentul valorii personale, de unde tocmai „generosul“ își extrage convingerea independenței sale, căci orgoliosul, legat de o serie întreagă de coordonate externe, practică, față de superiorii săi ierarhici, ceea ce Descartes numește „umilința vicioasă“, opusă „umilinței virtuoase“, al cărei alt nume e modestia de care am vorbit. Astfel, filozoful observă cu maliție cum, printre orgolioșii aceștia, care caută să se urce cît pot mai sus pe treptele sociale, sînt mulți care „se înjosesc în chip rușinos în fața acelora de la care așteaptă vreun folos sau de care se tem, în timp ce ei se ridică cu obrăznicie pe deasupra acelora de la care nici nu speră nimic și de care nici nu le e frică.“ (688)

„Generozitatea“ este, așadar, alcătuită din bun-simț, voință, îndrăzneală temperată de prudență, modestie

Scanned with OKEN Scanner

și din sentimentul valorii personale ; ca atare este ea, oare, un dar al firii, sau rezultatul propriei noastre străduințe ? Descartes socoate că există, desigur, în noi dispoziții în acest sens, dar că „o bună educație e de mare folos în corectarea defectelor din naștere... fiecare poate trezi în sine pasiunea generozității și obține apoi virtutea echivalentă, care, fiind ca o cheie a tuturor celorlalte virtuți, constituie un panaceu împotriva patimilor nefaste“ (635). Centrul existenței noastre morale fiind libertatea, a cărei manifestare practică e voința, „generosului“ puțin îi pasă de bunurile ce-i pot fi răpite dacă simte că posedă asupra sa însuși o stăpînire absolută.[1]

Liber, călăuzit de inteligența sa, totodată limpede și rapidă, „generosul“ judecă, din prima clipă, ce are de făcut și pornește îndată la acțiune fără a șovăi, chiar dacă știe că hotărîrea sa se sprijină pe o informație incompletă și imperfectă. El e înarmat cu o voință de fier și cu o încredere în sine echilibrată de respectul față de semenii lui ; e încrezător în știință, o știință practică, eficace, eminamente folositoare, întemeiată la rîndul ei pe o bună metodă și pe idei „clare și distincte“.

Inteligent, voluntar, dur, atent, nepierzînd din vedere nici un amănunt și nerisipind nici o clipă, „generosul“ cucerește fericirea. Bucuria este pentru el și răsplata, și semnul că se află pe drumul cel bun. Ca atare, ea îi este *folositoare* : „e folositor — îi scrie Descartes lui Chanut — să fim convinși că lucrurile pe care le întreprindem fără repulsie și cu libertatea care însoțește, de obicei, bucuria ne reușesc totdeauna pe deplin“ (1004). Dacă sîntem fericiți înseamnă, așadar, că am făptuit bine, adică am slujit în chipul cel mai adecvat interesele personalității noastre.

Oare personalitatea aceasta puternică, care-și călește pasiunile ca tot atîtea arme și le folosește fie drept pavăză, fie drept spadă, trebuie considerată ca

---

[1] Roger Garaudy definește morala lui Descartes ca pe „o tehnică a stăpînirii de sine întemeiată pe medicină și pe gîndirea metodică“ (v. *op. cit.*, p. 13).

Scanned with OKEN Scanner

un eu anarhic, afirmînd drepturile sale în paguba și împotriva celorlalți indivizi? „Generosul" cartezian poate fi el considerat, de pildă, ca o prefigurare a „supraomului" nietzscheean? Nicidecum. Generosul este un individ prin excelență adaptat cadrului social. Conformismul acesta este la burghezul Descartes, ce e drept, numai o treaptă a acțiunii, dar una care presupune recunoașterea acelei necesități pentru individ, care e solidaritatea socială.

În această privință, Descartes își lămurește foarte limpede poziția într-o scrisoare adresată principesei Elisabeta la 15 septembrie 1645. El atrage atenția tinerei fete asupra „unui adevăr foarte folositor". Anume că, „deși fiecare dintre noi este o persoană deosebită de celelalte, și ale cărei interese, prin urmare, sînt oarecum distincte de cele ale restului lumii, trebuie totuși să ne gîndim că nu putem trăi singuri și că sîntem una dintre părțile universului, și anume una dintre părțile unui anume pămînt, stat, societate, familie, de care sîntem legați prin locul nostru de baștină, jurămîntul și nașterea noastră. Și trebuie totdeauna să ne supunem intereselor întregului din care facem parte : cu măsură și discreție, desigur, căci n-am face bine dacă ne-am expune unei mari nenorociri numai pentru a aduce un mic folos rudelor sau țării noastre : dacă un om are mai multă valoare, el, personal, decît întreaga lui cetate, n-ar avea dreptate să se piardă pentru a o mîntui. Dar, dacă am raporta totul numai la noi înșine, ar însemna că nu șovăim să facem mult rău celorlalți oameni. Aceasta ne-ar aduce poate cîte o mică fericire, dar, în schimb, n-ar mai fi cu putință nici prietenia adevărată, nici fidelitatea și, în genere, nici o virtute" (967).

Trebuie, așadar, să păstrăm un just echilibru între interesele noastre și cele ale colectivității, fără a le jertfi pe primele și fără a le leza pe cele din urmă. Să procedăm cu inteligență, cu prudență, cu o voință luminată. Să încurajăm progresul social în măsura în care el coincide și e legat de progresul nostru personal. Astfel întregit, portretul „generosului" ni se

Scanned with OKEN Scanner

pare a coincide în chip neîndoios cu imaginea burghezului dintr-al XVII-lea veac: hotărît să se îmbogăţească, să preia puterea şi să creeze o civilizaţie pe măsura sa şi conformă cu nevoile clasei lui: o civilizaţie industrială, liberală şi raţionalistă.

Descartes, hotărît să aplice propriei sale vieţi principiile eticii lui, îşi creează o existenţă pe măsura acestora. Francez, el părăseşte „dulcea Franţă", Parisul tinereţelor sale, pentru a se instala într-o ţară străină. Hotărîrea aceasta o justifică în a treia parte a *Discursului,* susţinînd că avea nevoie de linişte pentru a putea lucra cu spor; dar apoi adaugă că a ales o ţară, una anume „unde lunga durată a războiului a făcut să se statornicească astfel de rînduieli, încît se pare că armatele întreţinute aci slujesc numai pentru a te face să te bucuri cu mai multă siguranţă de roadele păcii, şi unde, pierdut în mulţimea unui mare popor foarte harnic şi mai preocupat de propriile sale treburi, decît curios de ale altuia, fără a fi lipsit de nici una dintre înlesnirile oraşelor celor mai frecventate, am putut trăi tot atît de singuratic şi retras, ca şi în pustiurile cele mai îndepărtate" [1]. Ţara este Olanda reformată, patria burgheziei, aceea pe care în curînd un alt refugiat francez, liberalul Pierre Bayle, o va numi „o corabie a fugarilor", iar oraşul este Amsterdam, marele port comercial, colţul din lume cel mai ferit de inchiziţia papală. Acolo, în marginea cetăţii, Descartes îşi creează o dulce sihăstrie, pe care ne-o descrie un contemporan al filozofului, prietenul acestuia, Sorbières. „Descartes — spune Sorbières — locuia într-un mic castel, bine aşezat la porţile unei mari şi frumoase universităţi... Avea servitori destui... o grădină drăguţă, la capătul căreia se afla o livadă; casa era înconjurată de păşuni şi pădurici, din care răsăreau clopotniţe mai înalte sau mai scunde, ce se pierdeau la orizont în cîteva săgeţi. Proprietatea se

[1] *Op. cit.,* p. 60.

Scanned with OKEN Scanner

afla la o zi de drum, pe canal, de Utrecht, Delft, Rotterdam, Dowrecht şi Hertein. Uneori (Descartes) mergea la Amsterdam, unde avea două mii de livre în rente la bancă." [1]

Astfel trăia savantul şi burghezul Descartes: la umbra universităţii şi a băncii. Viaţa aceasta exprima idealul moral al filozofului. Ea corespundea „generosului" cartezian, care a fost considerat în istoria ideilor şi a literaturii ca întruparea cea mai caracteristică a feudalului. Înainte de a încheia capitolul consacrat moralei burgheze a lui Descartes, să încercăm a descurca iţele unei asemenea confuzii.

Într-un studiu care la început a făcut vîlvă şi apoi autoritate, Gustave Lanson a afirmat identitatea dintre „generosul" lui Descartes şi eroul cornelian. Studiul, intitulat *Le héros cornélien et le „généreux" selon Descartes*, fixează o anumită idee care a fost apoi adoptată în unanimitate. „Există — spune Lanson — nu numai analogie, dar identitate spirituală între *Tratatul despre pasiuni* şi tragedia corneliană." [2] „Nu este vorba de influenţă reciprocă, ci de o comunitate de inspiraţie." [3] „Şi Corneille, şi Descartes au descris o formă sufletească obişnuită în vremea lor şi idealul spre care această formă sufletească tindea." [4] Şi Lanson confruntă pasaje din *Tratatul despre pasiuni* cu versurile tragediilor corneliene, demonstrînd că idealurile morale ale lui Descartes şi Corneille sînt deopotrivă voluntariste şi arătînd că mecanismul voinţei condusă de raţiune e acelaşi la Corneille şi la Descartes. „Această concepţie — continuă Lanson — are adevărul ei; ea reprezintă, în forma lor ideală, sufletele tari şi implacabile, care-şi filtrează pasiunile prin

---

[1] *Oeuvres*, III, p. 351 (*Lettres et discours de M. de Sorbières sur diverses matières anciennes*, 1650).
[2] V. R.H.L., 1894, p. 397.
[3] *Idem*, p. 410.
[4] *Idem*, p. 411.

Scanned with OKEN Scanner

rațiune, sufletele lui Richelieu, al lui Retz, ale marilor ambițioși, lucizi și activi." [1]

„Generosul" cartezian ar fi așadar, după Lanson și după toți ceilalți comentatori ai eticii lui Descartes, care se raliază la părerea sa, feudalul pe care l-au întrupat Richelieu, Retz, Turenne și Bussy. În versiunea modernă a teoriei, astfel cum ne-o prezintă Paul Bénichou în cartea sa *Morales du Grand Siècle,* conținutul noțiunii de voință diferă de acela propus de Lanson. „Lanson — spune Bénichou — și împreună cu el cea mai mare parte a criticilor, dau cuvîntului «voință» sensul pe care îl are în limbajul modern, influențat în chip firesc de ideile morale ale burgheziei conservatoare. Ei înțeleg prin voință puterea de inhibiție, care impune tăcere dorințelor. Descartes întrebuințează acest cuvînt în alt sens. La el voința desemnează fie dorința însăși, întrucît împinge la acțiune, fie facultatea de a urma în acțiune o anumită dorință de preferință alteia. Cu un cuvînt, libera folosire a voinței, liberul-arbitru... *Tratatul despre pasiuni* caută nu mijloacele de a zdrobi dorința sau tensiunea voluntară, ci de a găsi condițiile unui acord între impulsie și bine. Acordul se face pe terenul acelei naturi mai frumoase decît natura, care este aceea a „generosului". [2] Și Bénichou conchide că apropierea făcută de Lanson între Descartes și Corneille este exactă, că ea se impune, dar că temeiurile sale ar fi altele decît acelea pe care Lanson le propune. „Rațiunea — spune Bénichou — era (pe vremea lui Corneille și Descartes) nu un principiu de constrîngere, ci organul libertății. Filozoful aristocratic folosește cele mai înalte facultăți ale omului, pentru a cuceri o libertate a cărei dorință precede și înnobilează totul." [3]

Teza lui Lanson, amendată de Bénichou, afirmă deci caracterul aristocratic al idealului moral propus de

---

[1] G. Lanson, *Histoire illustrée de la littérature française,* Hachette, Paris, T. I, pp. 326—327.

[2] Paul Bénichou, *Morales du Grand Siècle.* Gallimard, 1948, p. 25.

[3] *Idem,* p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

Descartes. „Generosul" cartezian ar fi, aşadar, pe plan literar Cidul Campeador, eroul Spaniei feudale, împăratul August, sau principele Nicomed[1]; iar pe planul realităţii ducele de Richelieu, cardinalul de Retz, sau Bussy de Rabutin, descendentul ducilor Burgunzi. Filozofia carteziană culminează deci, după Lanson şi adepţii teoriei sale, într-un imn cîntat spre lauda feudalităţii.

Absurditatea acestei teze a izbit pe unii comentatori. Dar, intimidaţi de demonstraţia pe texte a lui Lanson, ei au încercat să găsească subterfugii pentru a o justifica. Înainte de a analiza aceste justificări, să ne oprim o clipă asupra argumentelor lui Lanson. Apropierile făcute de către istoricul literar între versurile lui Corneille şi paragrafele din *Tratatul despre pasiuni* par într-adevăr concludente; numai că ele se referă exclusiv la *mecanismul* psihologic, şi nu la *idealul moral*. Ele sînt funcţionale, nu organice. Lanson o şi spune: „Cum se stabilesc — se întreabă el — raporturile dintre voinţă şi pasiuni? Tot mecanismul acestor relaţii este explicat în cîteva articole (41—49), din care extrag principalele pasaje."[2] Apoi, comparînd aceste pasaje cu versurile corneliene, conchide că „mecanismul psihologic" al eroilor cornelieni şi acela al „generosului" sînt identice. Ceea ce nu observă însă Lanson este că voinţa corneliană şi cea carteziană sînt diferit orientate, că acele conţinuturi pe care raţiunea le oferă uneia sau celeilalte nu coincid; de aceea concluzia la care Lanson ajunge — anume aceea că „generosul" constituie întruparea ideală a feudalului francez al veacului al XVII-lea — nu se justifică şi nici nu se poate justifica, căci ea ar constitui o evidentă incoerenţă în miezul gîndirii carteziene.

Izbit de primejdia unor asemenea nepotriviri, Fortunat Strowski afirmă, în cartea sa *La sagesse française*, că între ştiinţa carteziană, pe de o parte, şi morala filozofului, pe de altă parte, există o dis-

[1] V. Corneille, *Le Cid, Cinna, Nicomède.*
[2] *Op. cit.*, p. 398.

Scanned with OKEN Scanner

crepanță. Prima este „știința cea mai orgolioasă, viguroasă și revoluționară care a existat vreodată“ [1], în timp ce „morala lui Descartes este apropiată de morala de altădată... Un umanism generos, cam monden, nițel curtean, tipul înțelepciunii realizate și realizabile.“ [2] Tocmai de aceea, Strowski observă că *Discursul asupra metodei* a apărut în același an cu *Cidul* și că Descartes, moralist, și-a însușit toate simțămintele unui gentilom. [3]

Toată demonstrația noastră privind tendințele fundamentale ale moralei carteziene a încercat să dovedească că etica lui Descartes este, dimpotrivă, ramura sistemului său, unde vedem, în chipul cel mai limpede, substratul și orientarea burgheză a filozofiei carteziene.

Mai există, în sfîrșit, o poziție menită a duce tot la o identificare între „generosul“ cartezian și eroul lui Corneille, aceea anume care afirmă sensul burghez al acestui din urmă ideal moral. E teza susținută de V. Lipatti, în studiul intitulat *Corneille, poet burghez*. „Corneille — spune V. Lipatti — întruchipează tendințele majore ale burgheziei, și nicidecum pe acelea ale nobilimii parazitare.“ V. Lipatti argumentează încercînd a dovedi că poetul este „partizanul unei monarhii rațional înțeleasă — anticipînd parcă asupra mitului *suveranului luminat*, pe care-l vor proslăvi filozofii secolului al XVIII-lea — pasionat admirator al libertăților republicane, patriot statornic.“ [4]

Ideea mi se pare greu de susținut. Corneille, deși burghez din naștere, e totuși ultimul poet al feudalității. Eroii lui se situează la capătul unui fir, pe care s-au înșirat mai înainte Lancelot și Amadis, Astreea și Céladon. Ca și pentru aceștia, dragostea este și pentru Rodrigue, Chimène, Emilie, Nicomède sau Honorine o supremă formă a gloriei, un triumf al orgoliului: *„Pour peu que vous m'aimiez, seigneur, vous devez*

---

[1] F. Strowski, *La sagesse française*, Plon, Paris, 1925, p. 169.
[2] *Idem*, p. 168.
[3] *Idem*, p. 161.
[4] Vezi: V. Lipatti, *Valori franceze*, E.S.P.L.A., Buc., 1959, p. 18.

Scanned with OKEN Scanner

croire / Que rien ne m'est sensible à l'égal de ma gloire" [1] — spune una dintre eroinele corneliene.

În miezul întregii etici a lui Corneille stă, de altfel, ideea „demnităţii eminente" a „rangului", a mîndriei de castă. Virtutea coincide cu „rangul" pentru Cleopatra [2]; principesa Aglatide respinge pe omul iubit fiindcă nu este rege: *„Il n'est pas roi, vous dis-je, et c'est un grand défaut"* [3]. Virtutea este, pentru Corneille, o calitate înnăscută şi princiară, o lungă şi ancestrală deprindere de stăpînire:

Les princes ont cela de leur haute naissance,
Leur âme dans leur sang prend des impressions
Qui dessous leur vertu rangent leurs passions. [4]

Conceptul „sîngelui", ca simbol al virtuţilor transmise şi al legăturii sacre cu trecutul, ocupă un loc de seamă în tragedia corneliană. Faimoasa „idee a datoriei", despre care s-a vorbit atît la Corneille, nu este nimic altceva decît o formă a acestei legături cu trecutul familiei şi al castei. Ea intră adeseori în conflict cu morala „bunului-simţ". Eroii cornelieni făptuiesc fără şovăială crime pentru a-şi susţine „gloria", *„par point d'honneur"*, dorind să afirme personalitatea lor gigantică, al cărei merit constă tocmai în a depăşi legea, bună pentru oamenii obişnuiţi: *„Meurs ou tue"* [5], îi spune Don Diègue fiului său, şi Rodrigue înţelege că trebuie să ucidă şi nu să se omoare, căci altfel e menit să îndure

...que l'Espagne impute à ma mémoire
D'avoir mal soutenu l'orgueil de ma maison. [6]

Limbajul însuşi al eroilor cornelieni este impregnat de acea ironie distantă şi cinică, care era proprie feudalului, omului conştient de locul pe care-l ocupă în ierarhia socială şi care se datoreşte naşterii lui, şi nu

---

[1] *Attila*, II, 2.
[2] *Pompée*, II, 1.
[3] *Agésilas*, I, 1.
[4] *Pompée*, II, 1.
[5] şi [6] *Le Cid*, I, 6.

Scanned with OKEN Scanner

meritului său personal. Nicomède, în chipul căruia Corneille a pictat pe Condé, Bourbonul rebel, acela care a dorit în timpul Frondelor să învingă pe vărul său, regele Franței, vorbește în acest chip insolent și sarcastic, unde se amestecă orgoliul, siguranța de sine, bărbăția și un gust amar al vieții, un pesimism latent și incurabil :

Vous ne savez que trop qu'un homme de ma sorte
Quand il se rend coupable un peu plus haut se porte ;
Qu'il lui faut un grand crime à tenter son devoir.
Où sa gloire se sauve à l'ombre du pouvoir. [1]

Oamenii aceștia iubesc gloria mai mult decît existența, onoarea mai mult decît victoria. Pentru ei, nu viața importă, ci calea seculară bătută de copitele cailor înzăuați, drumul pe care au trecut strămoșii. Nici spre „util", nici spre „plăcut" nu tind sufletele acestea vaste și pustii. Modestia și indulgența nu le îngrădesc. Speranța nu le luminează. Tihna nu le ispitește. Dragostea le apare ca o treaptă a vanității și orgoliului.

Pentru că poetul a exprimat acest anume ideal moral, el a fost primit de către aristocrație cu brațele deschise. Asistînd la prima reprezentație a tragediei *Cinna,* tînărul Condé plînge, plînge de admirație și poate și din pricina unei funeste presimțiri : aceea că lumea aceasta pe care el, principele d'Enghien, o reprezintă și pe care burghezul ursuz din Rouen a înțeles-o atît de bine, stă la marginea prăpastiei ; că ea va pieri cu siguranță, de nu mîine, apoi foarte curînd ; că din ea nu vor mai rămîne decît cîteva imagini ; una dintre ele, fiind aceea pe care a pictat-o Corneille.

Și de aceea „generosul" lui Descartes, îndemînaticul, pragmaticul, inteligentul erou al filozofului din Amsterdam nu poate avea nimic de-a face cu umbrele nemăsurate create de Corneille, de acela pe care Jules Lemaître îl evocă „sărac, trăind meschin și burghez,

[1] *Nicomède,* IV, 2.

ajuns aproape la mendicitate, dar făcînd solitare orgii de putere, dominaţie şi orgoliu“ [1]. Descartes e rece, lucid, serios. În mînă ţine un bisturiu ; pe masa lui se află foile pe care notează observaţiile disecţiilor şi experienţelor sale ; seara, la flacăra lumînărilor, face calcule ; nici o clipă nu trebuie pierdută ; ştiinţa se face încet, din munca modestă şi neîntreruptă a savanţilor de pretutindeni şi de mereu ; ea este eminamente folositoare ; pe temeiurile sale se vor ridica înaltele furnale ale viitorului, care vor aduce în stăpînirea omului, a tuturor oamenilor, apa, aerul, focul, aştrii şi cerul.

Dovada cea mai bună că astfel stau lucrurile, că ştiinţa lui Descartes şi etica sa erau deopotrivă un viguros manifest al burgheziei ascendente, o constituie reacţiile puterilor constituite ale vremii, ale şcolii, bisericii şi monarhiei. În timpul vieţii sale, Descartes aparţinuse unui anumit cerc, care-l situează foarte bine în curentele epocii. „Modernismul generaţiei de la 1620 — spune A. Adam — a furnizat atmosfera în care Descartes a trăit anii decisivi ai formaţiei sale. Nu e o întîmplare faptul că poetul lui favorit era Théophile şi că cel mai bun prieten al său, printre scriitori, era maestrul modernismului, Balzac.“ [2] Şi Descartes apare ca un „maestru al modernismului“. După moartea lui, Sorbona se închide în faţa filozofiei carteziene : un edict din 1671, semnat de rege, interzice predarea cartezianismului în şcoli. Edictul lui Ludovic al XIV-lea fusese precedat de punerea la index a întregii opere a lui Descartes de către Vatican, în 1663. Abia după revoluţia burgheză, cartezianismul va pătrunde în învăţămîntul oficial.

Bossuet, admirator al filozofiei carteziene, înţelege de îndată primejdia pe care o reprezintă aceasta şi germenii de descompunere a bisericii şi statului feudal

[1] Jules Lemaître, *Corneille*, în *Histoire de la langue et de la littérature française*, de Petit de Julleville, Paris, 1897.
[2] A. Adam, *Histoire de la littérature française au XVII-e siècle*, Domat, Paris, T. I, p. 320.

Scanned with OKEN Scanner

cuprinşi în miezul ei adînc : „Văd — spune el — pregătindu-se o mare luptă împotriva Bisericii şi Statului, în numele filozofiei carteziene. Văd ivindu-se din sînul şi principiile sale, după mine rău înţelese, mii de erezii ; prevăd clipa cînd consecinţele acestei filozofii o vor face odioasă şi vor aduce pierderea de către Biserică a întregului ei rod, care constituie o nădejde pentru fundarea divinităţii şi a nemuririi sufletului în mintea filozofilor."

Teama lui Bossuet a fost îndreptăţită. Spiritul critic a crescut la lumina cartezianismului ; el a nimicit, rînd pe rînd, toate dogmele şi fundamentele morale ale lumii vechi. Idealul moral creat de Descartes a învăţat pe burghezii veacului al XVII-lea şi al XVIII-lea să-şi ascută voinţa, s-o supună raţiunii şi, înarmaţi cu calităţi morale identice cu acelea ale nobilimii, în vremea ei de glorie, să le îndrepte pe acestea spre un ţel care i-a fost propriu : cucerirea bogăţiei, a puterii şi a fericirii.

Mai tîrziu „cînd burghezia, la rîndul său decadentă, va începe să se teamă de materialism, ea va înnoda, pentru a-şi îndreptăţi ideologic stăpînirea, tradiţia compromiselor sale cu ideologia feudală, scoţînd iarăşi la iveală teologia şi metafizica lui Descartes spre a le întoarce împotriva elementelor materialiste din cartezianism. Ea va aşeza — de la Octave Hamelin şi pînă la Sartre — pe primul plan al scenei pe Dumnezeu, *cogito* şi libertatea de opţiune, făcîndu-se că joacă o dramă cartezianã şi rezonabilă, dar nefăcînd altceva decît să se ascundă în dosul a ceea ce pentru uriaş n-a fost decît o simplă mască. Descartes domină astfel întreaga traiectorie a gîndirii burgheze în ceea ce ea are mai bun şi mai rău." [1]

---

[1] Roger Garaudy, *op. cit.*, p. 17.

PARTIDUL JANSENIST
ŞI
DISOLUŢIA EULUI ÎN MORALA LUI PASCAL

„Notre nature est dans le mouvement ; le repos entier est la mort."

Pascal

Curentele ideologice sînt numeroase în Franţa veacului al XVII-lea, dar, în linii mari, tabloul rămîne evident acesta : două clase rivale, faţă-n faţă, care se luptă pe toate planurile, economic, politic şi ideologic. Nu este însă mai puţin adevărat că realitatea e mai complexă şi mai bogată decît schema care o înfăţişează ; că în miezul celor două lagăre domneşte gîlceava şi uneori ura ; că există influenţe între partidele opuse ; că acestea se luptă unele cu altele, dar îşi împrumută uneori şi arme ; că factorul determinant, monarhia, şovăie sau, mai degrabă, face dublu joc şi, în dorinţa şi nevoia ei de echilibru, se pleacă ba de-o parte, ba de cealaltă ; şi că, astfel, ia naştere una dintre acele bătălii în care unii îi lovesc pe ceilalţi, fără a şti întotdeauna dacă izbesc într-un aliat sau într-un adversar.

S-a spus mereu şi pe toate tonurile de către istoricii literari burghezi că această complexitate e caracteristică pentru prima jumătate a secolului şi că, o dată cu luarea efectivă a puterii de către Ludovic al XIV-lea în 1661, monarhia absolută stabileşte o ordine tot atît de absolută, care suprimă contradicţiile anterioare.

Scanned with OKEN Scanner

Această afirmaţie mi se pare cu desăvîrşire contestabilă şi cel mai bun argument împotriva ei îl constituie tocmai istoricul acelei mişcări, care a fost pe bună dreptate numită : „partidul“ jansenist.

Să amintim pe scurt cîteva fapte. La originea spirituală a jansenismului stă prietenia foarte strînsă dintre doi tineri teologi : un olandez, Jansenius, devenit mai tîrziu episcop de Ypres, şi un francez, Duvergier de Hauranne, viitor abate de Saint-Cyran. Tinerii încep să se vadă şi să-şi scrie încă de prin anul 1614[1]. Proiectele făcute de aceştia beneficiază de dinamismul oricărei idei noi, răspunzînd unei nevoi reale a societăţii căreia i se adresează. Jansenius şi Saint-Cyran, inspiraţi de vechile lucrări ale Sfîntului Augustin, visează să înfăptuiască o reformă radicală a bisericii, pe care ar vrea s-o vadă adusă la starea ei de puritate primitivă. La baza acestei reforme ar sta o concepţie nouă despre om. Optimismului dulceag şi comod al iezuiţilor, Jansenius şi Saint-Cyran îi opun pesimismul „primei ispite“ : omul, însemnat de-a pururea de păcatul strămoşesc, nu poate recîştiga curăţenia lui „primordială“ decît datorită harului divin. Acest act de supremă bunătate din partea Creatorului este un fapt care se întîmplă rareori ; cînd are loc, harul se coboară fără de veste peste făptura aleasă. Omul trebuie s-aştepte deci clipa supremă cu răbdare, ducînd o viaţă preacurată şi neîncetînd să caute în sufletul său simptomele izbăvirii ; această stare de aşteptare neliniştită creează credinciosului o viaţă de un cumplit şi adorabil patetism.

Austeritatea şi cunoaşterea de sine sînt, aşadar, condiţiile morale ale unei posibile izbăviri ; singurele iniţiative pe care omul le poate avea spre a recuceri paradisul pierdut, căci, spre deosebire de molinişti, jansenişti nu cred în libertatea funciară a făpturii. Omul fiind predestinat, nu-i este dat să obţină harul, ci numai să-l aştepte cu inima tremurîndă, într-o dra-

[1] V. istoricul mişcării şi documentele noi ce s-au aflat despre aceasta în *Histoire de la littérature française au XVII-e siécle*, de A. Adam, T. II, Domat, Paris, 1954, pp. 175—209.

Scanned with OKEN Scanner

matică anxietate, care sporește capacitățile lui de cunoaștere psihologică și de analiză interioară.

Metafizica și morala jansenistă se dezvoltă treptat, căpătînd o deplină claritate și eficacitate abia după moartea inițiatorilor acestui curent. Jansenius închide ochii în 1638 și Duvergier de Hauranne e supus persecuțiilor, închis în 1638 la Vincennes și eliberat abia în 1642, după moartea cardinalului de Richelieu ; apoi moare și el în 1643, lăsînd ideile sale moștenire mănăstirii de la Port-Royal, al cărei duhovnic fusese. După moartea fundatorilor săi, jansenismul e preluat de o nouă generație de doctrinari ; aceștia vor da, în miezul Marelui Secol, bătălia decisivă pentru cauza lor, pe care o vor pierde. Înainte de a vorbi despre „batalionul sacru", alcătuit din familiile Arnauld, Pascal, Nicole, Lemaître și încă alte cîteva, să încercăm a determina care erau rădăcinile pămîntești ale acestei mișcări sprituale.

Sainte-Beuve, care a scris despre jansenism capodopera vieții sale — cele șase tomuri intitulate *Port-Royal* (1840—1852) — lucrare clasică neîntrecută de nici una dintre cercetările moderne asupra aceluiași subiect — vede în curentul jansenist expresia marii burghezii : „Port-Royal — spune Sainte-Beuve — a fost întreprinderea religioasă a aristocrației clasei de mijloc din Franța. Jansenismul a dorit să construiască, să adune și să reglementeze ceea ce se afla mai dinainte în stadiul de bun-simț religios și de practică în această clasă." [1]

De ce, oare, o parte din marea burghezie catolică se hotărăște, la un moment dat, să se ridice împotriva bisericii oficiale și să creeze o bisericuță îndreptată nu numai contra autorității romane, dar și împotriva puterilor statale franceze ? În sînul acestei bisericuțe domnește o voință de distrugere a întregii concepții adverse : a practicii religioase, a metafizicii oficiale și a moralei legate de această metafizică. Ce interese

[1] Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Hachette, Paris, 1927, *Discours préliminaire*, T. I, p. 16.

Scanned with OKEN Scanner

economice, sociale şi politice exprimă doctrina predestinării [1], rigoarea morală a jansenişti lor şi cumplita lor agresivitate polemică, a cărei genială expresie vor fi *Provincialele* lui Pascal ?

Pentru a putea răspunde acestei întrebări, trebuie să schiţăm, fie şi sumar, raporturile încordate dintre Coroană şi Parlament în a doua jumătate a veacului al XVII-lea. Magistratura franceză, selectată din burghezia avută, rezista, încă de multă vreme, cosmopolitismului aristocratic şi roman, opunîndu-i foarte viul ei sentiment naţional. În sînul acestei clase, măsurile Contrareformei aflaseră duşmani hotărîţi.

Franţa galicană refuzase cu încăpăţînare, îndată după Conciliul din Trient (1563), să accepte jurisdicţia inchiziţiei papale în Franţa. Sprijinind monarhia într-al XVI-lea veac, pe Caterina de Medicis şi pe cancelarul ei, Michel de l'Hospital — o parte din cler înţelege şi el s-afirme caracterul naţional al bisericii franceze.

În 1655, preoţii din Paris denunţă ca imorală cartea iezuitului Arnat — *Apologia iezuiţilor* — şi se adresează spre judecată, nu autorităţilor ecleziastice, cum ar fi fost firesc, ci Parlamentului, depozitar al ideii naţionale [2]. Parlamentul triumfă şi cu prilejul procesului lui Théophile de Viau, pe care reuşeşte să-l achite, în pofida uneltirilor iezuite.

Puterea magistraturii creşte, aşadar, de-a lungul primei jumătăţi a celui de-al XVII-lea veac. Ea creşte chiar prea mult, după părerea primului ministru, cardinalul Mazarin. Şi cea mai bună dovadă că această

---

[1] Temeiurile economice ale doctrinei predestinării — comună bisericii reformate şi curentului jansenist — sînt limpede lămurite de către Engels : „predestinarea este expresia religioasă a faptului că în lumea comercială, stăpînită de concurenţă, succesul şi insuccesul nu depind nici de activitatea, nici de îndemînarea omului, ci de împrejurări independente de controlul său. Aceste împrejurări nu depind nici de acela care voieşte, nici de acela care munceşte ; ele sînt la cheremul unor puteri economice superioare şi recunoscute." (În *Etudes philosophiques*, Ed. Sociales, Paris, 1951, p. 98.)

[2] V. Episoadele acestui conflict, povestite de Racine în *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, Scripta manent, Paris, 1928, pp. 105—106.

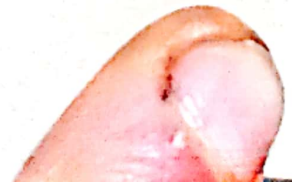
Scanned with OKEN Scanner

opinie este îndreptăţită e faptul că, în 1648, Parlamentul revendică, sus şi tare, controlul asupra impozitelor, dorind a le fixa el şi a le supraveghea încasarea. Cele patru curţi supreme ale Parlamentului din Paris elaborează un proiect de reforme politice şi financiare, favorabile în primul rînd burgheziei.

Proiectul lovea în interesele financiare ale Coroanei, care reacţionează deîndată. Numai că atunci cînd regele — sau, mai bine zis, Mazarin — porunceşte curţilor supreme să se autodizolve, „Camera lui Ludovic cel Sfînt" refuză fără şovăială.

Conflictul dintre monarhie şi magistratură izbucneşte şi numele sub care va fi cunoscut în istorie este „Fronda parlamentară" (1648—1649). Monarhia va învinge pînă la urmă pe burghezii rebeli. Aceştia înţeleg că e mai bine să se împace deocamdată cu Coroana, decît să dea apă la moară marilor feudali, gata să-şi înteţească abuzurile. Coroana nu va uita, totuşi, niciodată, răscoala „noblеţei de robă". Ea îşi va rezerva dreptul de a o pedepsi cînd îi va veni bine.

Sorocul se împlineşte o dată cu luarea efectivă a puterii de către Ludovic al XIV-lea. „Între 1660 şi 1670, Ludovic a deposedat treptat parlamentele — şi în primul rînd, Parlamentul din Paris, — de fosta lor situaţie politică şi chiar de fosta lor denumire pompoasă de „tribunale supreme". Unii dintre membrii Parlamentului din Paris au fost exilaţi. Dacă odinioară parlamentele serviseră oarecum ca purtătoare de cuvînt ale opoziţiei burgheze în viaţa politică, acum ele au trebuit să rămînă doar nişte instituţii birocratice. În 1668, Ludovic al XIV-lea a venit la Parlament şi a smuls din registrul protocoalelor, cu propria-i mînă, toate foile care se refereau la perioada Frondei. „Ce-aţi crezut, domnilor — spuse el — că statul sînteţi voi ? Statul sînt eu." În 1673, Parlamentul a fost lipsit de dreptul său fundamental, care-i acordase pe vremuri putere politică, şi anume dreptul de a examina legile propuse de rege şi de a prezenta obiecţii împotriva lor *(remontrances)*. Magistraţii au



Scanned with OKEN Scanner

văzut astfel influența lor redusă și aproape anulată. Urmărind mai departe același scop, Ludovic al XIV-lea și Colbert intenționau să răscumpere treptat de la deținătorii proveniți din burghezie toate funcțiile vîndute de stat, fără excepție, și numai nevoia de bani i-a silit ulterior să renunțe la acest plan. Între anii 1663—1664 au fost anulate toate cazurile de ridicare a roturierilor la ranguri de noblețe acordate după 1631.[1]

Ca rezultat al tuturor acestor măsuri și contramăsuri se alcătuiește în sînul „nobleții de robă" un climat de nemulțumire, care cată a afla expresie. Aceasta va fi una teologică: jansenismul de care tocmai vorbim. Contemporanii întrevăd care sînt temeiurile economice și politice ale acestei mișcări religioase. Inteligentul Saint-Evremond va exclama o dată: „Mare nebunie să-și închipuie cineva că ne sfîșiem din pricina unor păreri deosebite privind harul divin!"[2]

Tocmai fiindcă părerile nu privesc în realitate „harul divin", Port-Royal-ul încheie alianțe strategice cu anumite categorii sociale, care, în chip normal, ar fi trebuit să stea departe de mistica jansenistă. Una dintre acestea este alianța cu libertinii.

Într-adevăr, janseniștii, a căror neasemuită austeritate n-a fost pusă de nimeni la îndoială, care combat cu furie dezmățul curții și acela al saloanelor aristocratice, supuse influenței iezuite, dovedesc în schimb o plăcută toleranță față de mediile liberilor gînditori. Arnauld, marele Arnauld, „papa jansenismului", nu se sfia să împodobească foarte adesea cu austera lui prezență salonul deocheat al doamnei de La Sablière, să comande lucrări unui poet licențios precum era La Fontaine și să strîngă mîna unor filozofi materialiști, precum erau Bernier sau Chapelle, discipolii răposatul Gassendi, epicureu notoriu. Cum s-ar putea ex-

---

[1] B. F. Porșnev, S. D. Skazkin, V. V. Birinkovici, *Istoria modernă*, Editura de Stat pentru Literatură Științifică, Buc., 1954. T. I, pp. 228—229.

[2] *Conversation du maréchal d'Hocquincourt avec le P. Canaye.*

Scanned with OKEN Scanner

plica atîta severitate, pe de o parte, şi atîta dulce înţelegere, pe de altă parte, dublă atitudine, care a asigurat, de altfel, imensa influenţă a acestei mişcări în veacul al XVII-lea, decît ca o formă a strategiei politice ?

Dar nu numai dubla atitudine a janseniştilor, ci şi reacţiile variate ale societăţii franceze faţă de aceştia ar putea părea ciudate dacă nu le-am lega de interesele economice ale momentului. Iată, de pildă, pe libertini şi pe aliaţii lor ; ei îşi bat joc de recomandările ascetice, n-au decît ironii faţă de cele sfinte şi afirmă principiile lor epicuree pe toate tonurile ; totuşi, cînd e vorba de aceşti sumbri fanatici în haine negre, se îmblînzesc subit. La Fontaine, autor de povestiri deşucheate, lucrează pentru Port-Royal, şi încă pe gratis, el care, distrat precum era, se dovedea totuşi foarte atent faţă de sumele menite a-i încorona operele. În 1665, traduce pentru Port-Royal versurile latine din *De civitate dei* a Sfîntului Augustin ; în 1669 semnează o *Culegere de poezii creştine şi diverse,* publicate sub controlul lui Arnauld d'Andilly ; în 1663, Antoine Arnauld îi comandase un poem religios, *Captivitatea Sfîntului Malc,* în onoarea virginităţii. Sainte-Beuve are dreptate să observe că autorului lui *Adonis* i s-ar fi potrivit mai bine o idilă cu Dafnis şi Chloe [1]. Supus, La Fontaine scrie totuşi *pensum*-ul jansenist şi, în felul său, doreşte să aducă şi un omagiu lui Antoine Arnauld : îl elogiază, anume, în prefaţa unei povestiri, care era „aplicarea cam fără perdea a unei vorbe din *Evanghelie*". Boileau şi Racine se străduiră să-l convingă pe La Fontaine că o asemenea dedicaţie era nepotrivită şi că ea va fi considerată ca o „farsă făcută gravului doctor" [2]. Întîmplarea seamănă cu aceea povestită de Anatole France în nuvela sa *Le jongleur de Notre-Dame,* unde e vorba de un scamator medieval, care, pentru a-şi înălţa ruga sa către fecioară, face jonglerii în faţa icoanei. Dar La Fontaine mai dă şi alte dovezi de ataşament prietenilor săi

[1] V. *op. cit.*, T. V, p. 23.
[2] *Idem*, p. 24.

Scanned with OKEN Scanner

jansenişti : atacă pe primejdioşii iezuiţi, scriind în 1660 o *Baladă* şi *Stanţe despre Escobar*, unde îşi bate joc de prefăcuta blîndeţe iezuită (*„le chemin de velours“*) şi de îndemînarea politică a pater-ilor.

Ce determina oare pe un poet libertin ca La Fontaine să se poarte astfel ? Să fie aderarea la morala ascetică a Port-Royal-ului ? Viaţa şi opera lui La Fontaine ne răspund limpede. La Fontaine îşi uitase soţia la Château-Thierry şi n-o vedea cu anii ; ducea o existenţă foarte liberă la Paris şi-şi pierduse într-atît din vedere copilul, încît întîlnindu-l o dată nu-l recunoscu, dar observă că „i se părea a fi zărit într-adevăr pe acest tînăr undeva“ [1]. Cînd, în 1692, la vîrsta de aproape şaptezeci de ani, se converteşte, toată lumea, şi chiar cei mai pioşi dintre prietenii săi, admit că nu mai e chiar întreg la minte. Ca autor, pînă în ultimul an al vieţii, scrie fabule şi povestiri într-un spirit, ca să zicem aşa, voltairian. Dar La Fontaine este numai un exemplu, unul ales din mediile libertine, care au furnizat prieteni misticului Port-Royal.

Să observăm însă că jansenismul îşi recruta aliaţi şi în altă lume : în aceea a aristocraţilor dezamăgiţi. Să citîm mai întîi pe cel mai vestit dintre ei, pe ducele de La Rochefoucauld.

La Rochefoucauld nu ia în seamă metafizica jansenistă. Aceste meditaţii nebuloase nu pot fi considerate de către un mare senior, *„honnête homme“*, decît ca o gîlceavă între specialişti. „Port-Royal — va spune Sainte-Beuve — înconjură pe domnul de La Rochefoucauld ; îl înconjură, dar nu-l pătrunde. Domnul de La Rochefoucauld, ca şi Molière, e prea omeneşte lucid, posedă o explicaţie prea completă a lumii, e prea filozof, pentru a putea fi atins. Îl văd de aci, cum stă înfundat în fotoliul lui : surîde şi îşi bate joc.“ [2] Dar morala jansenistă îndreptată împotriva Curţii şi a miezului ei aurit — regele — convin de minune ve-

[1] V. H. Taine. *La Fontaine et ses «Fables»*, Hachette, Paris, p. 33.
[2] *Op. cit.*, T. V, p. 68.

chiului frondeur învins, care nu-şi poate uita înfrîngerile.

Printre frondeuri, acum aparent resemnaţi, sînt însă unii care acceptă întreaga doctrină jansenistă. Sălăşluieşte în ei o atît de violentă sete de protest, încît aceasta îi face să îmbrăţişeze în întregime revolta marilor burghezi sumbri. Iată, de pildă, pe ducesele de Longueville şi de Chevreuse. Au petrecut pe cît au putut în tinereţe, au iubit cu patimă, s-au luptat în vremea frondelor, îmbrăcate în costume de paj, au ieşit pe străzi, călare, cu spada-n vînt. Acum, stau închise în strîmtele celule de la Port-Royal ; se supun posturilor, poartă cilicii, se roagă ; şi astfel, chinuindu-şi trupul şi sufletul, tot nu pot adormi în ele un demon vechi care le-a intrat în sînge : orgoliul. „Nu credeam — scrie, înspăimîntată, doamna de Longueville, duhovnicului său jansenist, Singlin — ca orgoliul să fie încă atît de viu în mine."

Şi astfel, un val de patetism moral cuprinde medii sociale variate ale Franţei. Prin această revărsare, el îşi îngroaşe apele şi-şi schimbă culoarea. Anexează moravuri, sentimente şi idei, pe care fondatorii jansenismului, Episcopul de Ypres şi abatele de Saint-Cyran, nu le prevăzuseră.

Am văzut că Sainte-Beuve susţinea că Port-Royal a fost expresia marii burghezii franceze. Am încercat a preciza şi mai mult, dovedind că jansenismul exprimă nemulţumirea magistraturii înlăturată din viaţa activă a statului. Să vedem acum, concret, în cazul unei familii, acest proces de încordare, de răscoală şi, apoi, de supunere aparentă şi îndărătnică.

La originea difuzării jansenismului stă familia Arnauld. Sainte-Beuve evocă minunat acest clan burghez în prima parte a lucrării sale. Mai întîi străbunul, La Mothe-Arnauld, care trecuse la religia reformată şi scăpase ca prin minune în Noaptea Sfîntului Bartolomeu. Cîţiva dintre mulţii lui copii rămăseseră huguenoţi. „Acest colţ — observă Sainte-Beuve — umbrit pe cît se poate de către nepoţii săi de la Port-Royal, dar luminat în chip maliţios de iezuiţi, trebuie să fie schiţat de departe şi ocupă un loc mai mare decît îşi

Scanned with OKEN Scanner

închipuiau chiar şi urmaşii bătrînului.“ [1] „Aceste familii — continuă criticul — erau, de altfel, adevărate triburi de patriarhi ; longevităţi extraordinare, firi puternice şi sănătoase. Auvergne întărise neamul acesta de fier.“ [2] „În sfîrşit, familia Arnauld era, la începutul veacului al XVII-lea, ceea ce se chema o familie bună, veche şi temeinică. Cu state de servici şi merite evidente, ocupînd locuri importante pe lîngă cei mari şi în consiliile lor, cu influenţă, înrudită cu nobilimea şi avînd legături în toate mediile, în armată, în finanţe şi la Palat.“ [3]

Antoine Arnauld, tatăl aceluia ce se va numai „marele Arnauld“ şi va fi considerat ca un adevărat papă al mişcării janseniste, fusese nu numai avocatul Parlamentului din Paris, dar şi foarte ascultatul consilier de stat al lui Henric al IV-lea. Încă la începutul carierei sale, atunci cînd nu avea decît treizeci şi patru de ani, Arnauld pledase în favoarea Universităţii din Paris şi împotriva atotputernicilor iezuiţi, cîştigînd procesul.

Arnauld e tatăl a douăzeci de copii, dintre care zece ajung la adîncă bătrîneţe. Toţi cei zece Arnauld sînt strîns legaţi de Port-Royal : cele şase fete se călugăresc şi două dintre ele vor ajunge stareţe ale mînăstirii. Printre fii lui Arnauld chiar şi cel mai îndepărtat de Port-Royal — Arnauld-Andilly de Pomponne, ministrul lui Ludovic al XIV-lea, trăieşte ca un adevărat jansenist, într-o austeritate care sare în ochi cînd o compari cu luxul Curţii. [4]

Fiecare membru al familiei Arnauld — şi trebuie număraţi şi colateralii, atît de numeroşi încît, pe bună dreptate, s-a spus că Port-Royal-ul era un oraş alcătuit din tribul Arnauld — luptă din răsputeri pentru a afirma punctele de vedere ale burgheziei naţionale, şi anume, în chip special, pe acelea ale „parlamentarilor“ francezi, „nobilii de robă“, care apucaseră vremuri atît de bune la începutul veacului şi se simţeau acum, sub domnia noului rege, umiliţi şi nedreptăţiţi.

---

[1] Sainte-Beuve, *op. cit.*, T. I, p. 59.
[2] *Idem*, T. I, p. 54.
[3] *Idem*, T. I, p. 59.
[4] V. Saint-Simon, *op. cit.*, T. I, p. 55.

Scanned with OKEN Scanner

De multe secole, încă din evul mediu, Biserica se înțelesese cu feudalitatea. Morala creștină, care fusese în prima ei formă o condamnare a firii instinctive, se îndulcise, și sinteza dintre idealul cavaleresc și cel creștin se operase mai de mult. Această sinteză se exprimase cu strălucire în manualul moral al lui Francisc de Sales și în romanele lui Honoré d'Urfé. Era vorba aci, după cum am văzut, de indulgență față de pasiunile îngrădite, de un echilibru între natură și legea morală. Bénichou are dreptate să observe că „legătura creștinismului conciliant cu idealismul aristocratic se vede pretutindeni în literatura veacului al XVII-lea“ [1].

Idealul aristocratic fiind strîns legat de morala catolică, cine voia să izbească într-unul trebuia s-o dărîme și pe cealaltă. E ceea ce încercase, de altfel, încă din al XIII-lea veac, burghezia, care se situează mereu, dacă nu pe poziție atee, cel puțin pe unele anticlericale. Ca tentative de nimicire a idealului moral aristocratic, trebuie să înțelegem și mizoghinia autorilor de „fabliaux“ ai Evului mediu, și poveștile de *„couardise“* și imaginile satirice ale vieții mănăstirești cu călugări ghiftuiți și maici ușurele, astfel precum le găsim de la Rabelais pînă la La Fontaine.

Pe cînd dădea aceste atacuri, burghezia îmbrăca masca comică. Tocmai de aceea sectoarele grave ale vieții rămăseseră ferite de loviturile ei. Dar iată că-n al XVII-lea veac, burghezia, ajunsă la deplina conștiință de sine, înțelege să-și anexeze și domeniul, pînă atunci îngrădit, al sublimului. De ce să se consacre numai rîsului, farsei, licenței de vorbe și moravuri? Destulă vreme n-a îmbrăcat decît haina cu zurgălăi a nebunului; acum se va înveșmînta în hlamida tragică. Și iată că atunci pe scenă se urcă un personaj subțire, îmbrăcat în negru din cap pînă-n picioare. Chipul îi e palid și vorbele pe care le rostește sînt sarcastice, amare și jalnice. El susține că iubirea ca-

[1] Paul Bénichou *Morales du Grand Siècle*, Gallimard, Paris, 1948, p. 85.

Scanned with OKEN Scanner

valerească, curajul, mila, generozitatea față de cel învins, noblețea orgoliului și splendoarea gloriei sînt tot atîtea nume mincinoase date iubirii de noi înșine. Că aceasta este și ea zadarnică, căci moartea ne pîndește la fiece pas și abisul fără de sfîrșit ne înconjură. Să nu mai fim, așadar, mîndri de așa-zisele noastre virtuți ; să trăim cu sfiiciune, cufundați în tristețea condiției noastre ; să avem curajul de a proclama un sentiment socotit rușinos pînă acum : frica ; frica de moartea care ne pîndește, de infinitul ce ne înconjură, de demonii care stau ascunși în noi și printre care cel mai șiret și mai crud e demonul orgoliului.

Personajul acesta nu mai stîrnește rîsul. Vorbele sale pătrund în inimi, ca lama ascuțită a unui pumnal și mesajul lui de melancolie și moarte destramă mătăsurile lucitoare, întunecă zalele de argint, îndoliază serbările lumii feudale. Femeile frumoase, tinerii străluciți, bărbații puternici încep a se îndoi de realitatea bucuriei ce-i stăpînește. „Eul" lor glorios se desface și se împrăștie, pierdut și fără rezistență în fața acestui asalt al deznădejdii. Un fior îi cuprinde și iată-i gata să se dea bătuți.

Tocmai de aceea, cînd reușesc să-și adune puterile, reacționează violent și cu ură. E drept că o parte din aristocrație pactizează cu mediile janseniste. Sînt vechii frondeuri, cardinalul de Retz și prietenii lui, doamna de Sablé, La Rochefoucauld, ducesele de Longueville și de Chevreuse, doamna de Lafayette, cavalerul de Sévigné și mulți alții. Dar aceștia sînt oamenii învinși, care nu vor să se adapteze absolutismului și unesc în ura lor pe rege și pe papă, aliați, de altfel, și în realitate. „Despotismul monarhic și cel roman aveau — spune Bénichou — aceleași interese la bază... Roma... furniza doctrina dreptului divin : ea obișnuia să schițeze în spatele guvernării pe Dumnezeu. În schimb, regii Franței deschideau regatul iezuiților, deveniți duhovnicii lor oficiali și impuneau tăcere, de acord cu Roma, bisericilor locale."[1] Dar pe lîngă marii seniori dezamăgiți întru toate mai sînt și alții, mai supli,

[1] *Op. cit.*, p. 121.

mai îndemînatici, mai epicurei, care doresc să adoarmă grija ce le sălăşluieşte în suflet şi să se bucure de această toamnă tîrzie a clasei lor. „Vie, după mine, potopul", ar putea spune, întocmai ca Ludovic al XV-lea, mulţi dintre gentilomii Regelui-Soare. Aceştia urăsc pe marii burghezi trişti, care le amintesc mereu de zădărnicia vieţii şi de apropierea morţii. De altfel, jansenişti nu construiesc numai sisteme de metafizică şi morală, ci se amestecă şi mai direct în treburile clasei conducătoare. Redactează, de pildă, programe politice. Un asemenea text este *Memoriul pentru guvern*, semnat de Arnauld d'Andilly. Autorul cere, pur şi simplu, „suprimarea simoniei, a blestemelor, a duelului, a vînzării funcţiilor, care ar trebui să fie acordate numai cinstei şi meritului ; propune ca soldaţii să capete soldă pentru a li se putea interzice prădăciunile ; cere înfrînarea luxului, interzicerea proceselor neîntemeiate şi modificarea impozitelor, care ar trebui să lovească mai de grabă pe bogaţi decît pe săraci, în sfîrşit, combaterea mizeriei, dar şi a prea marii bogăţii" [1].

Regele simte şi el cît de subversivă, de primejdioasă, de rebelă în esenţa ei este mişcarea unei categorii sociale încăpăţînate, puternice şi, mai ales, bogate. Oamenii aceştia vor puterea pentru ei. Ei nu consimt să fie unelte. Ostil, în acelaşi timp, monarhiei şi vechiului spirit feudal, „jansenismul exprimă o veleitate a marii burghezii de a întemeia viaţa religioasă şi socială pe o mai mare disciplină, mai pătrunsă de conştiinţă. Prin jansenism se poate bănui ce ar fi fost în Franţa o guvernare a notabililor." [2]

Înfruntînd, totodată, duşmănia aristocraţiei şi aceea a regalităţii, jansenişti erau meniţi să piară sub lovituri. Şi loviturile plouă peste capetele lor. Începînd din 1638, persecuţiile nu mai contenesc, cu excepţia cîtorva scurte acalmii. În 1642, papa Urban al VIII-lea condamnă mişcarea printr-o bulă : *In eminenti*. În

---

[1] V. A. Adam, *Histoire de la littérature française au XVII-e siècle*, Domat, Paris, 1954, T. II, p. 205.
[2] Paul Bénichou, *op. cit.*, p. 120.

Scanned with OKEN Scanner

1653, papa Inocent al X-lea semnează o altă bulă împotriva doctrinei acceptate de Port-Royal. Între 1656 şi 1657 se desfăşoară bătălia *Provincialelor,* urmare a condamnării lui Arnauld de către Sorbona. Apoi, începe persecuţia semnării *Formularului,* act de retractare, prin care jansenişti urmau să se desolidarizeze de doctrina fundatorului lor, Jansenius, exprimată în tratatul postum al acestuia, *Augustinus* (1640). Disputei *Formularului* îi va cădea victimă Jacqueline Pascal, sora lui Blaise. Regele este şi el din ce în ce mai aspru cu aceşti rebeli. La 13 decembrie 1660, monarhul cheamă la Luvru pe preşedinţii Adunării Clerului şi le porunceşte să smulgă din rădăcini iarba rea. În 1661, dă ordin să fie alungate, din cele două mănăstiri (de la Paris şi de la ţară), călugăriţele. Între 1661 şi 1670, lucrurile se mai liniştesc. Călugăriţele se-ntorc între zidurile lor ca nişte albine speriate, într-un stup regăsit. Dar în 1670, regele interzice mănăstirii de la Port-Royal să primească novice şi Arnauld, simţindu-se ameninţat, fuge în Olanda unde e urmat de Nicole. Mulţi jansenişti sînt închişi la Bastilia, ca Vuillard, care stă întemniţat timp de doisprezece ani. Între 1676 şi 1689, monarhul, preocupat de hughenoţi, îi mai uită pe jansenişti. Dar în 1699, regele şterge de pe lista invitaţilor săi numele contesei de Grammont, simpatizantă jansenistă: „Nu mai poţi păşi la Marly cînd ai fost la Port-Royal", declară el.[1] În 1705, mănăstirea, care între timp nu mai primise novice, numără numai douăzeci şi cinci de maici, printre care cea mai tînără avea şaizeci de ani. Şi totuşi, la 1709, guvernul simte nevoia să închidă mănăstirea punînd sigilii. Cu un an mai tîrziu, regele porunceşte să fie rase la pămînt bătrînele ziduri, care stăteau acolo din veacul al XIII-lea ; la 1711, în sfîrşit, cimitirul este şi el profanat.

Jansenismul nu moare, însă. Aspra doctrină se prelungeşte şi în al XVIII-lea veac — cu alt răsunet, de altfel. Dar despre acestea vom vorbi mai tîrziu.

---

[1] V. J. Boulanger, *Le Grand Siècle,* Hachette, Paris, 1924, p. 298.

Scanned with OKEN Scanner

Acum trebuie să spunem că jansenismul a avut un dușman mai puternic decît regele și decît Papa : pesimismul închis în miezul lui. O mișcare care merge în sensul istoriei nu poate fi înfrîntă de nici o opreliște, nimicită de nici o persecuție. Jansenismul este un partid al burgheziei, deci al unei clase în ascensiune. Scopul lui este în esență „modern" și avansat ; în slujba acestui scop, janseniștii folosesc însă mijloace retrograde : o metafizică catastrofală, o morală pesimistă. Dar burghezia avea la dispoziție în acea vreme două sisteme de gîndire constructive : gassendismul și cartezianismul. Unul, sceptic, materialist și senzualist ; celălalt, raționalist, scientist și voluntarist. Și totuși, janseniștii nu adoptă nici una dintre aceste două soluții, ci, voind să dezagrege încrederea în ei înșiși a marilor feudali, construiesc o metafizică și o etică a deznădejdii. Ca atare, ei reușesc în bună parte să realizeze partea distructivă a programului lor, dar, apoi, dau greș cînd e vorba să construiască propriul lor viitor.

Într-adevăr, „o clasă în ascensiune dovedește dreptul ei de a lua puterea prin însăși analiza obiectivă a contradicțiilor regimului menit pieirii și prin demonstrarea necesității istorice a propriei sale guvernări. Gîndirea sa e cu atît mai puțin teologică, idealistă sau metafizică, cu atît mai științifică și materialistă, cu cît a ajuns la un grad mai înalt de maturitate." [1]

Dar gîndirea janseniștilor e prin excelență teologică, idealistă și metafizică. Pe plan politic, de asemenea, atitudinea lor suferă de o incoerență funciară. Ei nu consimt să participe la o politică de compromis cu monarhia, astfel cum o dictau interesele momentului, dar nici nu adoptă o atitudine critică, fundată științific, care ar fi putut face din ei precursorii direcți ai iluminismului ce avea să se închege. Baza social-economică a mișcării e prea redusă ca suprastructura ei să fie solidă. Tocmai de aceea janseniștii nimicesc încrederea în rațiune și în știință, combat instinctul ca o expresie a naturii animalice, urmăresc fără milă toate tresăririle inimii și ale minții și obțin un gol imens,

[1] Roger Garaudy, *op.cit.*, p. 38.

Scanned with OKEN Scanner

care e menit a fi umplut pînă la gură de actul credinţei. Numai că, într-un asemenea gol, nimic nu poate prinde rădăcină decît acele flori de piatră care sînt îndoielile. Într-aceasta chiar va sta drama lui Pascal.

Viaţa lui Blaise Pascal este asemenea scurtei traiectorii străbătute de o cometă luminoasă, care iese din noapte şi s-afundă, cu cîteva clipe mai tîrziu, iarăşi în beznă. Pascal s-a născut la 19 iunie 1623, la Clermont, în Auvergne. Tatăl său, Etienne Pascal, era magistrat ; mama copilului murise pe cînd acesta n-avea decît trei ani ; familia Pascal, de curînd înnobilată, ca şi familia Descartes, trăieşte în climatul marii burghezii : sobru, sumbru şi orgolios.

Etienne Pascal, rămas văduv, se mută la Paris cu cei trei copii ai săi : Gilberte, Blaise şi Jacqueline. Blaise dă, foarte curînd, semnele unei precocităţi uimitoare, care se aplică îndeosebi geometriei şi fizicii. Etienne Pascal, distins matematician, membru al Academiei lui Mersenne, doreşte să înfrîneze progresele prea rapide ale genialului copil, care suferea de tulburări ciudate : leşinuri prelungi, cataleptice, convulsii, slăbiciuni şi de o excitabilitate nervoasă, care-l făcea să simtă prea tare şi să-nţeleagă prea multe.

Blaise se instruieşte în taină. Citeşte într-ascuns geometria lui Euclid ; compune teoreme. Etienne Pascal descoperă într-o bună zi activitatea secretă a copilului. Iată cum ne povesteşte Tallemant-des-Réaux scena care se desfăşoară între tată şi fiu ; acesta din urmă e prins cu foile pe masă : „Ce e asta ? îl întreabă Etienne Pascal pe Blaise. Băiatul tremurînd îi răspunde : — Nu m-am distrat decît în zilele libere. — Înţelegi teorema aceasta ? — Da, tată. — Unde ai învăţat-o ? — În Euclid ; am citit primele şase cărţi. — Cînd le-ai citit ? — Prima într-o seară, celelalte şi mai repede.“ [1] Curînd Pascal începe să meargă pe drumurile lui proprii. La doisprezece ani scrie un *Tratat despre sunete*, la şaisprezece un *Eseu despre conuri* (1640). Între 1642 şi

[1] Tallemant-des-Réaux, *Historiettes*, V, 134.

1644 construieşte prima maşină de calculat, *la pascaline*. Regina Cristina a Suediei află de minunea aceasta şi vrea să cumpere şi ea un asemenea obiect. Tînărul Pascal îi trimite invenţia lui şi o însoţeşte cu o scrisoare mîndră şi semnificativă. E vorba aci de geniu şi de supremaţia acestuia întru nimic inferioară aceleia a regilor. „Aceleaşi deosebiri graduale — spune Pascal — se pot observa şi între genii ca şi între condiţii (sociale) ; puterea regilor asupra supuşilor nu e, pare-mi-se, decît o imagine a puterii spiritelor superioare asupra celor ce le sînt inferioare.“ [1]

În 1646, Blaise locuieşte cu familia lui la Rouen, unde tatăl său exercită demnitatea de înalt comisar al guvernului pentru impozite. Aci tînărul află de experienţele savantului italian Torricelli privind vidul. Cu ajutorul vestiţilor meşteri sticlari din oraşul Rouen, Pascal reproduce în mari tuburi de cristal experienţele lui Torricelli şi se convinge de veracitatea teoriilor acestuia ; le apără împotriva părintelui Noël, care încearcă să le infirme în numele conceptelor scolasticii ; tînărul împinge, el însuşi, experinţele mai departe.

La 23 septembrie 1647, Mersenne prezintă pe Blaise, acum reîntors la Paris, lui Descartes. Tînărul vorbeşte maestrului despre cercetările sale şi despre lucrarea sa *Noi experienţe privind vidul* (1647). Descartes îi sugerează o experienţă care se va dovedi concludentă şi ale cărei rezultate Pascal le expune într-o broşură intitulată : *Récit de la grande expérience* (1648). În 1650, el scrie un *Tratat despre vid* (neterminat), în a cărui *Prefaţă* se declară cartezian. Mai interesant în acest text decît cartezianismul vremelnic, după cum vom vedea, al lui Pascal este protestul lui împotriva principiului de autoritate în ştiinţă şi recunoaşterea supremaţiei modernilor asupra anticilor. „Anticii — spune Pascal — le-au moştenit (e vorba de ştiinţe) abia schiţate de către aceia care i-au precedat ; noi le vom lăsa posterităţii într-o stare cu mult mai desăvîrşită decît aceea în care le găsisem.“ Un asemenea accent

[1] Ed. Brunschvicg, III, 30—31.

optimist răsună rar în opera lui Pascal şi numai în prima fază — scientistă — a creaţiei sale.

Strîns legate de problema vidului sînt problemele ridicate de greutatea aerului şi de echilibrul lichidelor. Pascal face experienţe în această direcţie şi comunică publicului savant rezultatele obţinute în două lucrări : *Despre echilibrul lichidelor* şi *Despre greutatea aerului* (1653).

Curînd, însă, e atras de matematicile pure. Pascal stă acum sub influenţa marelui matematician Fermat. În *Corespondenţa* cu acesta din urmă se află textele de bază ale calculului probabilităţilor. În 1658, Pascal scrie un *Tratat despre triunghiul aritmetic* [1] ; în aceeaşi vreme, se ocupă de jocurile de hazard (v. *La roulette*), legate de analiza infinitezimală. Tehnica îl atrage şi ea. Constructorul maşinii de calcul inventă primul aparat de înregistrare a kilometrajului şi-şi pune problema posibilităţii zborului. [2]

Cînd Blaise Pascal moare în 1662, el lasă contemporanilor imaginea unui geometru şi fizician, dispărut prea tînăr pentru a-şi fi dat întreaga măsură. Tot Tallemant scrie această frază semnificativă : „Maşina şi matematicile au ruinat sănătatea bietului Pascal. Sora lui, călugăriţă la Port-Royal (e vorba de Jacqueline), l-a introdus în mediile janseniste la care a aderat. Blaise a scris epistolele acelea frumoase către un provincial, admirate de întreaga Europă şi traduse în latineşte de către domnul Nicole. Nimic nu i-a făcut într-atît să turbeze pe iezuiţi. Eu, unul, nu l-aş fi bănuit, dat fiind că matematicile şi literatura nu prea merg împreună." (V. 134)

---

[1] „Formulele date de Pascal conduc la cele ale binomului lui Newton, cînd exponentul binomului este un număr pozitiv şi întreg." (V. Condorcet, *Éloge de Pascal.*)

[2] V. A. Adam, *Histoire de la littérature française au XVII-e siècle*, T. II, p. 237. Adam citează o notă din *Jurnalul* lui Huyghens, unde acesta relatează una dintre convorbirile sale cu Pascal : „am vorbit despre forţa apei... şi despre posibilitatea zborului" (13 dec., 1660).

Scanned with OKEN Scanner

Viaţa morală a unui savant este legată de gnoseologia lui, iar aceasta presupune, în chip necesar, încrederea în facultăţile de cunoaştere ale omului. Am văzut că tînărul Pascal este introdus, încă adolescent, în cercul cartezian al Academiei lui Mersenne. Ştiinţa porneşte aci de la premisele „metodei" lui Descartes. Aceasta s-a născut, la rîndul ei, din generalizarea raţionamentului algebric. Descartes socoate că metoda sa este în stare de a îmbrăţişa toate problemele existente şi de a le da un răspuns ; de sînt probleme fără soluţie, apoi aceasta înseamnă „că asemenea probleme depăşesc limitele spiritului omenesc" [1]. „Prezumpţiei de a avea în mînă cheia capabilă de a deschide orice broască, matematicii *passepartout,* i se va opune — spune Brunschvicg — noţiunea pascaliană a unei cunoaşteri unde punerea problemei nu implică (neapărat) şi soluţionarea ei, unde sforţarea specifică a gîndirii se manifestă, dimpotrivă, prin inventarea unui instrument intelectual care nu poate fi definit din capul locului ; sau ca un concept, în sensul propriu-zis logic ; sau ca o intuiţie, în sensul imediat şi absolut al cuvîntului." [2]

Cele două poziţii se schiţează, aşadar. din primul moment şi ele sînt ireductibil opuse : „Descartes — spune Brunschvicg — poate dicta *a priori* soluţiile cosmologice, Pascal, chiar faţă de obiectele matematicii, se află întocmai ca în faţa unui limbaj necunoscut, al cărui haos aparent trebuie descurcat, a unei cărţi misterioase, unde este vorba de a descoperi cheia cifrului" [3]. Şi, de aceea, simţind opoziţia ireductibilă a lui Pascal, Descartes răspunde lui Mersenne, entuziasmat de lucrările tînărului Blaise, pe un ton mai degrabă acid : „se mai pot propune, privind conurile, şi alte soluţii, pe care un copil de şaisprezece ani nu le-ar putea pricepe" [4].

Opoziţia dintre Descartes şi Pascal (atenuată de marea diferenţă de vîrstă dintre cei doi savanţi) provine

[1] V. cap. : *Pascal savant,* în *Le génie de Pascal,* de L. Brunschvicg, Hachette, Paris, 1924, pp. 1—42.
[2] L. Brunschvicg, *op. cit.,* p. 10.
[3] *Idem,* p. 17.
[4] *Idem,* p. 8.

Scanned with OKEN Scanner

din atitudinea lor deosebită în raport cu știința și, implicit, cu puterile de cunoaștere ale omului. Față de țițele încurcate ale firii și față de întuneric, Descartes are un gest străvechi și imperios : taie nodul gordian, deschide larg ferestrele și ucide umbrele. Pascal, dimpotrivă, e atras mai ales de noapte. De-a lungul întregii sale vieți, consacrată în atît de mare măsură științei, el are tendința să pătrundă în problemele minții sau într-acelea puse de către natură prin colțul lor cel mai întunecat. În loc să-și taie un drum drept, Pascal merge pe dibuite, ca Tezeu, de-a lungul firului Ariadnei, rătăcind printre contradicții în labirintul întunecat al naturii, cu un fel de voluptate răscolitoare.

Chiar de la începuturile activității sale științifice, Pascal dovedește o semnificativă neîncredere față de rațiune, această unealtă a cunoașterii. Descartes pusese rațiunea înaintea experienței. El socotea că „spiritul se constituie prin el însuși, înainte de a se întoarce către natură, pe care și-o asimilează“ [1]. Pascal are o mai mare încredere în experiență, decît în rațiune. Henri Busson are dreptate să afirme că : „maestrul experienței în veacul al XVII-lea este Pascal. Faptul că se încăpățînează a pune faptele constatate înaintea teoriilor este simptomul unui spirit profund științific.“ Busson dă un citat din Vion d'Alibray, un libertin al timpului, care felicită astfel pe Pascal pentru pasiunea lui experimentală :

De cette vérité tu nous donnes la preuve,
Ta claire expérience, où le vide se treuve,
Nous convainc, cher Pascal, par des moyens puissants,
Et nous fait dire à tous : insensé qui se fie
A la Philosophie
Sans le secours des sens... [2]

Ceea ce este simptomatic e că rezultatele experiențelor sale Pascal le traduce uneori prin termeni luați dintr-un alt domeniu, acela al credinței. Astfel, geome-

[1] L. Brunschvicg, *op. cit.*, p. 31.
[2] H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Vrin, Paris, 1954, p. 308.

trul Pascal „explică proprietățile deosebite ale unei anumite figuri, alcătuită din șase linii drepte ; pe aceasta o numește *hexagonul mistic*... denumirea de *mistic* — spune Brunschvicg — rămîne ca o mărturie a admirației pe care o nutrea Pascal pentru propriile sale concepții. Ea pare simetrică cu expresia de *magic*, aplicată numerelor susceptibile de a fi dispuse în pătrate, astfel încît sumele acestor numere, luate într-o linie orizontală, într-o coloană verticală, sau după o diagonală, să fie egale între ele.“ [1]

Pascal, am văzut, a fost un copil-minune, a cărei precocitate avea un anume obiect : științele fizice și matematice. Dar adolescența aduce — după cum vom vedea mai departe — în sufletul lui Pascal valuri noi ; acestea surpă, zi de zi, încrederea savantului în valoarea științei. Drumul lui Blaise pornește astfel de la rațiune și experiență și se îndreaptă spre miracol. Aventura spirituală, pe care tînărul o întreprinde, se va solda cu un pîrjol al întregii sale ființe. Contrapartea vizibilă a acestuia este progresiva detașare a lui Pascal de știință ; Pascal nu se desparte de aceasta decît cu doi ani înaintea morții sale, dar ajunge treptat s-o conceapă nu ca pe expresia unei mai adînci cunoașteri a lumii, ci ca pe o distracție plăcută a spiritelor distinse. [2] E vremea cînd Pascal notează pentru sine un gînd : „Descartes inutil și nesigur“ (79). [3]

Drumul străbătut de Pascal, care merge de la lumină la întuneric, trece prin realitatea morală ; nu numai prin „eul“ pascalian, dar și prin morala constituită a vremii sale. Dorința de adevăr, sinceritatea patetică a lui Pascal, deprinderile lui de savant, toate exprimate în acea operă postumă și fragmentară care sînt *Cugetările*, nimicesc edificiul moralei aristocratice, dinamitează „eul glorios“ al feudalilor, zguduie temeiurile unei societăți a cărei ierarhie îmbătrînise. Neîncrederea

---

[1] L. Brunschvicg, *op. cit.*, p. 7.
[2] V. citatul după Bellair, dat de A. Adam, *op. cit.*, p. 236.
[3] Citatele după ediția îngrijită de L. Brunschvicg ; cifra este aceea a fiecărei cugetări, după aceeași ediție.

Scanned with OKEN Scanner

în raţiune şi în orice posibilitate de cunoaştere, pesimismul funciar, absurda dorinţă de a pătrunde pînă la adevăr pe calea miracolului nimicesc făptura însăşi a lui Pascal, complexa, delicata şi contradictoria lui alcătuire sufletească. Şi astfel, Blaise Pascal realizează el, ca individ, destinul tipic al marelui burghez jansenist, care-şi distruge adversarul, dar moare, ucis de propriile-i arme.

Etienne Pascal era un om serios şi cumpătat. După moartea soţiei sale, el îşi părăseşte cariera pentru a se consacra în întregime creşterii copiilor. Actul acesta este, desigur, unul de abnegaţie părintească, dar nu e mai puţin adevărat că el poartă pecetea unei anumite clase sociale : aceea a marii burghezii independente, ai cărei membri îşi pot îngădui să se retragă din viaţa publică cînd le convine pentru că se sprijină pe o avere solidă şi de proporţii impunătoare. Şi în relaţiile sale cu biserica, Etienne Pascal se poartă tot ca un autentic „aristocrat al clasei de mijloc". E catolic practicant ; ştie că biserica constituie un principiu de ordine şi de stabilitate, dar nu poate admite nici un fel de exces în această materie, şi frenezia mistică îi este tot atît de antipatică, pe cît îi sînt de nesuferite „impertinenţele" liberei-cugetări. Pe copiii săi îi creşte în acest climat moral : rezonabil, prudent, echilibrat. Îi învaţă şi o maximă menită a le folosi drept călăuză în viaţă : „tot ce e obiectul credinţei — le spune el — nu poate fi obiect al raţiunii" [1]. Delimitarea domeniilor servea, la drept vorbind, mai ales ştiinţei care se putea dezvolta în chip mai liber.

Copiii Pascal, toţi trei uluitor de precoci, seduc Parisul intelectual şi monden. Prima născută, Gilberte, înţelege cele mai grele probleme de matematică ; Blaise şi Jacqueline fac versuri, joacă comedii şi descoperă, printre picături, geometria lui Euclid.

Pînă şi cardinalul de Richelieu, asprul dictator, e uimit de graţia acestor copii şi spune tatălui să-i aducă

[1] Apud. : A. Adam, *op. cit.*, p. 214.

Scanned with OKEN Scanner

mai des pe la el, căci „are de gînd să facă, într-o bună zi, din ei oameni de seamă“ [1]. Dar curînd vine ceasul cînd cei trei copii graţioşi se preschimbă în trei adolescenţi sumbri ; aceştia alcătuiesc deîndată o lume a lor, o lume închisă faţă de cumpătarea lui Etienne Pascal. Tinerii încetează să trăiască numai pe planul minţii ; misterele sufletului le apar totodată atrăgătoare şi inextricabile ; şi Blaise presimte că „inima cunoaşte raţiuni pe care raţiunea nu le cunoaşte“ (277).

Ceea ce domneşte în aceste suflete tinere e o mare sete de absolut. Blaise, care şi-a depăşit surorile prin toată distanţa pe care geniul o cîştigă faţă de talent, caută absolutul în cunoaştere, adică în ştiinţă. Ştiinţa ar trebui să-i ajungă fizicianului şi geometrului Pascal. Ar trebui să-i ajungă, dacă nu l-ar roade pe dinlăuntru demonii : demonul orgoliului şi al îndoielii.

Astfel, nemulţumirea tatălui, formulabilă în argumente limpezi, se preschimbă în sufletul băiatului nevrozat şi genial într-o nelinişte cumplită şi într-o aspiraţie vagă şi fără obiect. Cenestezia unui trup măcinat de rele (cînd Pascal moare, la treizeci şi nouă de ani, medicii constată la autopsie că toate organele îi erau atinse : stomacul, ficatul, rinichii şi că structura osoasă a craniului prezenta anomalii care ar fi putut explica durerile de cap săgetătoare de care Blaise suferise încă din copilărie [2]) stă, desigur, la temeiul anxietăţii permanente a lui Pascal, pentru care moartea n-a încetat nici o clipă să fie o prezenţă concretă.

Aceste mizerii ale trupului, deopotrivă cu climatul de protest practic care-l înconjura, Pascal încearcă să le sublimeze în aventuri ale spiritului. El cercetează, experimentează, crede că a găsit, se exaltă, cade în tristeţe şi apoi vede cum nădejdea mijeşte iarăşi în sufletul lui. Pe cînd se luptă astfel cu durerile şi himerele lui, un eveniment de seamă are loc în micul grup alcătuit de copiii Pascal : întîmplările vieţii îi pun pe toţi trei la Rouen, unde se află acuma în contact

[1] V. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 2, III, ch. 4, p. 469.
[2] V. rezultatele autopsiei publicate în ed. Louandre, *Pensées de Pascal*, Charpentier, Paris, p. 74.

Scanned with OKEN Scanner

cu un misionar care predică doctrina augustiniană a predestinării. Deodată, toți trei au revelația subită că acest adevăr este adevărul care le trebuie lor, acela pe care-l căutau. Anxietatea lor capătă la lumina jansenismului un nume, un sens, un scop ; chinul se înnobilează ; vagile visări se pot sprijini pe doctrina profesată de către Port-Royal.

Fetele se aruncă nebunește în vîrtejurile acestea tulburi, izvodite de către părintele Gilbert din Rouville, un preot de țară care aduce cu sine cuvîntul de la Port-Royal ca pe o sfîntă cuminecătură. Jacqueline rupe o logodnă de curînd încheiată și-și întoarce pentru totdeauna ochii de la viață. Gilberte, care se căsătorise și avea și doi copii, nu mai poate fi decît o călugăriță în mijlocul lumii. Peste familia ei, ea coboară un întunecat zăbranic ; smulge copiilor podoabele ; ea însăși se-mbracă în negru din cap pînă-n picioare ; apoi se frînge în lungi rugăciuni și trăiește în jale.

Cu Blaise, lucrurile merg mai greu sau, mai bine zis, altfel. Și lui doctrina Port-Royal-ului îi apare cu violența unei iluminări. E înecat în pietate, preschimbat, renăscut. Se „convertește", înlocuiește, adică, o evlavie obișnuită printr-una frenetică. Mînat de aceasta, face una dintre cele mai urîte acțiuni cu putință : denunță ca eretic arhiepiscopului de Rouen pe un biet călugăr, fratele Saint-Ange. E tocmai vremea cînd face experiențe despre vid, în imensele eprubete de cristal ale sticlarilor din Rouen. Sufletul lui gonește de la măreție la abjecție.

Apoi se-ntoarce la Paris ; regăsește lumea limpede și senină a Academiei lui Mersenne. Se liniștește. Scrie *Prefața* carteziană a *Tratatului despre vid*. În 1651, Etienne Pascal moare. Blaise este acum șeful familiei, al unei familii patriarhale, unde ascultarea era o virtute eminentă. Și iată că i se pune o problemă cumplită : Jacqueline, pe care o iubește mai mult decît pe sine însuși, dorește să se călugărească, să intre anume în mănăstirea de la Port-Royal. A accepta înseamnă a o pierde, a o pierde pentru totdeauna. Dar, oare, nu **el**, Blaise, o învățase astfel ? Nu fusese el acela care îi spusese cu cîțiva ani mai înainte că „după *Evanghelie*,

Scanned with OKEN Scanner

nu poţi sluji în acelaşi timp pe Dumnezeu şi viaţa în mijlocul lumii ?“ [1] Da, aşa este. Numai că în faţa faptului împlinit, al acelui concret pe care nici o abstracţie nu-l cuprinde şi acoperă, Blaise suferă sălbatic, se revoltă, protestează, se opune. Dar Jacqueline e tot atît de îndărătnică precum e şi el ; împotriva voinţei lui, ea îmbracă vălul şi devine maica Sainte-Euphémie.

Pascal, sfîşiat, părăseşte Parisul. Se duce la Clermont, în mica patrie a familiei lui, în ţara pietroasă şi aspră de unde au venit Arnauld, Singlin şi de Sacy, sufletele acelea de stîncă dură. Aci, vrea mai înainte de toate să trăiască, să lecuiască trupul lui bolnav şi sufletul lui chinuit. Începe să iasă în lume, să se distreze, joacă cărţi, iubeşte poate. Cu aceste prilejuri, pătrunde într-un mediu plăcut şi vesel de tineri fără prejudecăţi ; sînt aşa-zişii „libertini“, ducele de Roannez, Mitton, Thévenot, cavalerul de Méré şi alţii. Cu aceştia se va întoarce la Paris, unde va continua să-i vadă.

Libertinii îl învaţă pe Pascal lucruri de seamă, lucruri la care el — sfîşiat între ştiinţă şi credinţă — nu avusese timpul să se gîndească. Ei doresc să imprime acestei vaste inteligenţe pecetea scepticismului lor. Scepticismul acesta nu e decît vechiul scepticism montanian, neîncrederea faţă de raţiune, dar şi faţă de dogmele religioase ; preferinţa pentru adevărurile parţiale, stabilite cu modestie, prin observaţie şi experienţă ; simpatia pentru concret ; atracţia pentru variabil şi oroarea de absolut.

Un suflet ca al lui Pascal nu putea poposi într-un asemenea scepticism amabil. Acesta îi era structural opus. Toată fiinţa lui Blaise era proiectată spre certitudine prin impulsul imens dat ei de către îndoială. Dar scepticismul libertinilor, libertatea lor de gîndire, îl ajută pe Pascal în opera negativă pe care simţea că trebuie s-o săvîrşească : curăţirea terenului de toate vechile prejudecăţi, de toate anticele dogme ; stabilirea acelui vid unde credinţa totală a jansenismului urma să se împlînte ca un pumnal.

---

[1] Apud. : A. Adam, *op. cit.*, p. 216.

Scanned with OKEN Scanner

Şi vidul acesta se face într-atît în sufletul lui Pascal, încît omul începe să se chinuie, să caute un „conţinut". Dacă Dumnezeu nu poate fi aflat prin sforţarea raţiunii, apoi ce ne garantează existenţa lui ? Într-o noapte, noaptea din 23 noiembrie 1654, noaptea „convertirii" definitive, lui Pascal i se pare a înţelege că divinitatea pe care el o caută nu e aceea demonstrată de filozofii bisericii prin argumente raţionale, ci una vie, a inimii.

Începînd din 1655, Pascal se leagă cu mii de fire de Port-Royal. Locuieşte cîtăva vreme într-una din chiliile solitarilor, apoi se întoarce la el acasă unde trăieşte într-o deplină sărăcie, făcînd pomeni, înconjurat de copii în zdrenţe. Şi totuşi, în aceeaşi vreme, continuă să vadă pe prietenii săi libertini, pe Roannez, Méré, Mitton. Frecventează pe d-na de Sablé şi pe o preţioasă a epocii, domnişoara de Guise. E vremea, în sfîrşit, a scrisorilor trimise lui Fermat.

Anii 1655, 1656 sînt dedicaţi polemicii *Provincialelor*. Pamfletul lui Pascal este îndreptat împotriva iezuiţilor, care, atacaţi de către Antoine Arnauld într-o broşură intitulată *Seconde lettre à un duc et pair de France*, vor să-l excludă pe acesta din urmă din comunitatea Sorbonei şi să obţină şi arestarea lui. Cele optsprezece scrisori, adresate de către un necunoscut unui „provincial", mobilizează întreaga poliţie pariziană, iar cancelarul Séguier, responsabilul acestor urmăriri, neputînd pune mîna pe vinovat, îşi lasă într-o singură zi de şapte ori sînge pentru a nu muri de mînie.

În anul acestei polemici, Pascal este poate pentru prima oară de acord cu sine însuşi. Atacînd doctrina iezuiţilor şi morala lor imorală, el vorbeşte totodată ca un jansenist, ca un burghez şi ca un om de ştiinţă. Pascal-ul *Provincialelor* e un „filozof al luminilor", un Voltaire *„avant la lettre"*. Şi Voltaire, care nu era pascalian, dar era pamfletar, va spune, cu un secol mai tîrziu, că „în aceste scrisori extraordinare toate elocvenţele sînt cuprinse".

Dar totul are un sfîrşit. În luna mai 1657 apare a optsprezecea şi ultima *Provincială*. Apoi, Pascal se

Scanned with OKEN Scanner

întoarce la viața lui claustrată și ascetică, unde știința pătrunde din ce în ce mai rar și mai întîmplător. Cînd însă aceasta se ivește, ea izbucnește ca o lavă în sufletul vulcanic al lui Pascal. Astfel, în 1658, ciudatul geometru, care de atîtea ori afirmase disprețul lui față de știință, studiază o problemă nouă, aceea a cicloidei, așa-zisa „ruletă". La un moment dat, i se pare a fi făcut o descoperire esențială în acest domeniu. Și atunci, iată că-l vedem pe preacuviosul și smeritul Blaise umflat de o vanitate nemăsurată și copilărească. Cu un gest de spadasin, el aruncă mănușa tuturor savanților Europei și îi cheamă la o întrecere științifică, *„un tournoi"*, însoțit de surle și trîmbițe. Numai că bolnavul și singuraticul Pascal nu se mai putuse ține la curent cu progresele științei. Unele întrebări formulate de el fuseseră rezolvate mai demult ; altora le răspunde cu calm și seninătate englezul Wallis sau iezuitul Lalouère. Numai asupra unor puncte de amănunt, descoperirea lui Pascal reprezintă un progres. Descartes știa că numai o colaborare frățească a savanților poate duce mai departe cunoașterea. În sufletul înverșunat și excesiv al lui Pascal nu este însă loc pentru nici o înțelegere amicală. Setea de absolut seamănă adeseori cu egoismul și pe marele creștin îl pîndește cel mai înspăimîntător dintre demoni : orgoliul. După acest concurs, Pascal, lucid, va fi exclamat poate — întocmai ca doamna de Longueville — „nu credeam ca orgoliul să fie atît de viu în mine !" Restriște, dezamăgire sau înțelepciune, la 10 august 1660 Blaise îi scrie lui Fermat că „socoate geometria ca pe cel mai înalt exercițiu al spiritului, dar, în același timp, o consideră atît de nefolositoare încît nu face nici o deosebire între un geometru și un meșter îndemînatic".

Pascal se închide apoi din ce în ce mai tare în fața vieții. Practici ascetice reduc trupul lui lingav și fac din el o umbră. Nu mai poate lucra ; nu-și mai poate fixa atenția ; memoria lui vestită scade. E clipa cînd un gînd îl chinuie, acela de a așterne pe hîrtie elementele unei lucrări viitoare, care îi stă la inimă : *Apologia creștinismului.*

La o asemenea *Apologie* medita de mult, încă de prin 1646, pe vremea primei lui „convertiri". Apoi, ideea aceasta prinsese consistență în timpul „perioadei mondene", atunci cînd experimentase, chiar și asupra sa, seducția scepticismului. Dar de scris nu scrisese, fiindcă — ne spune Etienne Périer, fiul Gilbertei și prefațatorul primei ediții a *Cugetărilor* (1670) — „pretindea că nu uită niciodată ce și-a întipărit bine în minte și, de asemenea, pentru că vroia să organizeze aceste idei înainte de a le înfățișa, considerînd și examinînd cu grijă cele care trebuiau puse mai întîi și cele care trebuiau lăsate pe urmă și ordinea ce urma a le fi dată pentru a produce efectul dorit".

Începînd din 1659, suferințele se întețesc. Ideile par a-i scăpa, și atunci Pascal prinde a scrie pe foițe întîmplătoare de hîrtie, a dicta uneori cînd nu putea scrie, gîndurile care-i veneau, etapele viitoarei lui mari opere. Aceasta nu va fi scrisă niciodată ; ea va rămîne o lucrare enigmatică, o mare punte aruncată în gol, care n-a atins nici un mal cunoscut. [1]

---

[1] Reconstituirea, pe baza *Cugetărilor*, a *Apologiei*, ca operă unitară, ar putea fi ușurată de trei texte. Acestea sînt rezumatele a trei conferințe pe care Pascal le-a ținut în anul 1658, într-un cerc închis alcătuit probabil din janseniști. Primul și cel mai important dintre aceste texte este intitulat *Discours sur les Pensées de M. Pascal ;* al doilea, *Discours sur les preuves des libres de Moïse ;* al treilea, *Qu'il y a des démonstrations d'une autre espèce et aussi certaines que celles de la géometrie et qu'on en peut donner de telles pour la religion chrétienne.* Primele două, apărute în 1672, sînt probabil datorate lui Filleau de La Chaise. Cel de-al treilea, publicat în 1683, a rămas anonim. În clipa în care Port-Royal se hotărăște să dea tiparului aceste importante documente, au trecut mulți ani de cînd Pascal vorbise. Filozoful, dispărut între timp, nu mai putea nici garanta, nici infirma autenticitatea lor. Interesant este de observat că textele, așa cum se prezintă, acuză misticismul și asprimea jansenistă a gîndirii pascaliene. Aceasta ne îngăduie o ipoteză : Port-Royal era probabil împărțit în grupuri cu tendințe divergente — unele înclinate către compromis, altele, extremiste. Fiecare înțelegea să folosească gîndirea lui Pascal în sensul aspirațiilor și intereselor sale.

Deși aleatorii, cele trei *Discursuri* pot fi utilizate, dar numai cu prudență. Citățm mai departe ediția lui Victor Giraud, Filleau de La Chaise, *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, Paris, 1922.

Scanned with OKEN Scanner

Dar, în 1661, o nouă furtună se abate asupra mănăstirii de la Port-Royal: semnarea *Formularului* căreia cade victimă Jacqueline. Pascal pledase în prima clipă pentru o supunere înțeleaptă, de acord întru aceasta cu Nicole și Arnauld. Apoi însă, după moartea Jacquelinei, răpusă de revolta conștiinței sale siluite, Pascal dorește să-i convingă pe domnii de la Port-Royal să-și retragă semnătura, să rupă cu puterile constituite. El vrea să le demonstreze că au păcătuit prin lipsă de bărbăție și inconsecvență. Într-una dintre aceste lungi și înflăcărate convorbiri contradictorii, Pascal leșină. „Se poate oare închipui — se întreabă Sainte-Beuve — ceva mai minunat decît această atît de vie și de gingașă dragoste pentru adevăr în inteligențe atît de neînfricate și neînfrînte? Sora moare, fratele se prăbușește fără cunoștință. Fontenelle, Goethe și Talleyrand nu sufereau de asemenea sincope.“ [1]

Pascal se îndepărtează de Port-Royal. El nu încetează de a fi jansenist, dar socoate că a rămas numai el un adevărat jansenist. În fața întrebărilor esențiale, în fața morții, Pascal e singur. Ar dori să moară alături de săraci. Cere să fie dus într-un spital, un lagăr al morții, la *Incurables*. Dar nu mai e timp. În noaptea de 19 august 1662, Blaise Pascal e cuprins de convulsii și, în zori, își dă sufletul pătrunzînd, însfîrșit, în acea lume a liniștii depline: „odihna este moarte“.

Pentru a povesti viața lui Pascal, am scris două vieți paralele: una a geometrului Pascal, alta a misticului Pascal. Evenimentele acestor două vieți par a putea fi cu greu împletite. Ele se întregesc în două serii, la prima vedere independente. Și totuși, acestea s-au amestecat cîndva, și anume în existența lui Pascal. Din contradicțiile lor ireductibile s-a alcătuit, pe de o parte, metafizica pascaliană, pe de altă viziunea morală a lui Pascal și, însfîrșit, a rezultat disoluția eului pascalian. Să încercăm a rezuma pe scurt metafizica lui Pascal pentru a ajunge la morala sa.

---

[1] *Port-Royal*, T. I, 3, p. 356.

Scanned with OKEN Scanner

Catolicismul este şi astăzi foarte doritor să afirme apartenenţa lui Pascal la dogmele oficiale. O întreagă pleiadă de eruditi — ieşiţi mai ales din mediile iezuite — vor să dovedească despărţirea lui Pascal de Port-Royal, revenirea lui în sînul „ecleziei", supunerea lui absolută faţă de Vatican. Vom vedea cît de imposibil de apărat sînt aceste poziţii şi cîtă dreptate are Bénichou să observe că „jansenismul se defineşte cu mult mai mult în raport cu o anumită formă de religie pe care o condamnă (catolicismul roman), decît în raport cu necredinţa... *Cugetările* lui Pascal scrise pentru a alcătui o *Apologie a religiei creştine,* împotriva libertinilor, izbesc mai ales prin ceea ce el opune religiei comune şi originalitatea lor constă tocmai în această opoziţie." [1]

Căci, într-adevăr, paradoxul cuprins în opera pascaliană poate fi exprimat astfel : Pascal scrie o serie de lucrări (rămase în cea mai mare parte fragmentare şi postume) menite a convinge pe libertini de necesitatea şi adevărul credinţei. Dar, în cursul demonstraţiei, prin mecanismul unei luciditâţi şi sincerităţi absolute, Pascal nimiceşte, rînd pe rînd, toate argumentele în favoarea existenţei lui Dumnezeu şi ajunge la vestita sa prinsoare, ai cărei termeni se exprimă în două propoziţii : „Dumnezeu este sau nu este". Argumentul „pari-ului" era folosit în disputele filozofice încă din veacul al XVI-lea şi el apare anume pentru prima oară, în Italia, dar, după cum observă Busson, „nimeni înainte de Pascal — cu excepţia lui Raymond de Sebond — nu a cutezat să-l aplice existenţei lui Dumnezeu. Pascal este primul care a îndrăznit să scrie : să examinăm acest punct şi să spunem : «Dumnezeu este sau nu este»." [2]

Astfel făcînd, Pascal pune, *ipso facto,* ipoteza inexistenţei lui Dumnezeu. Contemporanii înţeleg deîndată implicaţiile atee ale *Cugetărilor* lui Pascal. Unii se bucură, alţii protestează. Mărturia acestora din urmă este deosebit de preţioasă pentru noi, pentru că ea si-

[1] Bénichou, *op. cit.,* p. 80.
[2] H. Busson, *op. cit.,* p. 558.

Scanned with OKEN Scanner

tuează pe Pascal într-o anume lumină, care lămurește pozițiile sale morale și intențiile lui ascunse.

Primul protest catolic împotriva *Cugetărilor* lui Pascal este dialogul intitulat *De la délicatesse* și semnat de abatele Villars. El apare în 1671, la cîteva luni după prima ediție a *Cugetărilor*. În acest dialog, auzim discuția dintre trei personaje, Aliton, Ménippe și Paschase (citiți Pascal). Ménippe pare a crede că opera lui Paschase „este menită a distruge ateismul și a întări religia". Aliton, mai lucid, îi vorbește lui Paschase cu asprime : „Te-ai hotărît, oare, Paschase, să faci atei sub pretextul de a-i combate ? Ce ? Le mărturisești că nu se află nimic în natură care să dovedească existența divinității și printr-o expresie cumplită (tăcerea veșnică), care îi va întări în necredința lor, susții că spiritul omenesc deznădăjduiește de a cunoaște vreodată principiul tuturor lucrurilor ?... Chiar de-a fi astfel și chiar dacă natura ar fi atît de mută, precum susții tu, tactul și bunul-simț ar cere să ascunzi această tăcere față de atei... Nu mă pot împiedica să cred că ai vrut să dai argumente necredincioșilor... Taci, Paschase ! Îmi pierd răbdarea cînd te aud că sprijini cel mai de seamă adevăr al lumii, fie comparîndu-l cu jocul de-a pajura și coroana, fie întemeindu-l pe un raționament ale cărui baze sînt nesigure și poate în întregime false... Renunță la dorința fantezistă pe care o ai de a face o carte extraordinară, menită a surprinde pe toți savanții, a întări în necredința lor pe toți libertinii, a scandaliza pe toți oamenii cu bun-simț și a face rău tuturora." [1]

Acest elocvent protest constituie o foarte limpede schemă a metafizicii pascaliene[2]. Pascal, într-adevăr, încearcă să dovedească existența lui Dumnezeu. Argumentele tradiționale ale bisericii nu-l mulțumesc însă, căci ele încercau să se întemeieze pe rațiune, și Pascal, de acord cu Montaigne în acest punct, neagă valoarea

[1] Cit. apud. : H. Brémond, *Autour de l'humanisme d'Erasme à Pascal*, Grasset, Paris, 1937, pp. 188—192.

[2] V. în această problemă : *Dubla abdicare a lui Pascal* de E. Vianu, *Revista de filologie romanică și germanică*. Anul II, nr. 4, 2.

Scanned with OKEN Scanner

de cunoaştere a raţiunii. Omul posedă el, oare, alte facultăţi de cunoaştere mai sigure? Instinctul, pe care-l avem în comun cu animalele, este incapabil de progres; el nu poate, deci, urmări evoluţia omului pe treptele superioare ale conştiinţei. Simţurile ne înşeală. Singur „sentimentul" (cuvîntul este sinonim, la Pascal, cu acela de „intuiţie") ne poate oferi o şansă de adevăr, dar una prin excelenţă aleatorie.

De altfel, Dumnezeu se ascunde de noi, punînd piedici cunoaşterii noastre. Tocmai de aceea aceasta este de două ori mai grea: mai întîi pentru că orice unealtă ne lipseşte, şi apoi pentru că acest *„Deus absconditus"* ne îngreunează apropierea de el. Şi de aceea, dezarmaţi şi singuri, noi ne aflăm în faţa a două propoziţii între care trebuie să optăm: „Dumnezeu este sau nu este".

Să facem aşadar o prinsoare: să spunem că „Dumnezeu este"; de spunem că este, n-avem nimic de pierdut, de spunem „că nu este", putem pierde viaţa veşnică, dacă cumva aceasta există.

Concluzia, dacă nu atee, dar în orice caz îndoită, a gîndirii lui Pascal, este ciudată dacă ne amintim de misticismul fierbinte al omului care a murit purtînd ciliciu şi împingîndu-şi ţepii acestuia în bietul lui trup istovit. Ea nu poate fi înţeleasă decît dacă ţinem socoteală de următorii factori: etapa scientistă a gîndirii lui Pascal, sinceritatea omului, sensul în care evolua clasa burgheză din care filozoful făcea parte şi care-l împingea pe un anume drum, cu sau fără ştirea sa. Toate aceste elemente apar cu evidenţă în morala pascaliană.[1]

Moraliştii studiau omul cercetîndu-se pe ei şi observînd pe alţii. Aceste două metode ale investigaţiei psihologice sînt folosite deopotrivă; totuşi, una sau

[1] S-ar părea că şi în ordinea argumentelor, Pascal acorda moralei întîietate. În *„stenograma"* lui Filleau de La Chaise, aflăm următoarele rînduri: *„Pascal îşi începu* (conferinţa) *printr-o pictură a omului, care, deşi rezumativă, cuprindea tot ce s-a spus mai desăvîrşit asupra acestui subiect, exprimînd cele gîndite mai înainte de el şi depăşindu-le"* (Filleau de La Chaise, *op. cit.*, p. 39).

Scanned with OKEN Scanner

cealaltă precumpăneşte. Vom vedea că La Rochefoucauld, de pildă, e mai ales un observator ; ochiul lui atent priveşte în afară. Pascal, dimpotrivă, se afundă, de cele mai multe ori, în abisurile propriului său eu. Există, totuşi, o epocă în viaţa lui Pascal cînd mediul înconjurător îl atrage, îl seduce, îl extrage pe moralist din meditaţia lui însingurată. Aceasta este aşa-zisa „perioadă mondenă", cînd Pascal îi frecventează pe libertini.

Ducele de Roannez, Mitton, Thévenot şi Cavalerul de Méré alcătuiau o societate veselă şi plăcută de oameni cultivaţi, care practicau morala curentă a mediilor aristocratice : morala „omului onest" — *„de l'honnête homme"*. Méré era chiar teoreticianul cel mai important al acestui ideal uman, de un format de altfel destul de special şi cu meniri foarte restrînse. Lanson îl numeşte pe Méré „unul dintre preceptorii secolului său" [1]. Fiind mai bătrîn cu paisprezece ani decît Pascal, Méré exercită asupra tînărului savant o autoritate care ne apare foarte evidentă într-una din scrisorile trimise de primul celui de-al doilea ; e textul unde se află vestita distincţie dintre „spiritul de geometrie" şi cel „de finețe", distincţie care, după cum se vede, Pascal a moştenit-o de la Méré [2].

Pe urmele lui Méré şi ale prietenilor săi, Pascal devine şi el unul dintre teoreticienii idealului „onestităţii". „Regula — spune el — este onestitatea." (30) Iar „onestitatea" este pentru Pascal — ca şi pentru toţi moraliştii vremii lui — valoarea mondenă a omului, capacitatea lui de a plăcea, puterea lui de a disimula preocupările sau ocupaţiile sale reale, aerul de diletant pe care reuşeşte să şi-l dea. „Trebuie să nu poţi spune (despre un om) : e „matematician", „preot", „elocvent", ci „e un om onest". „Numai această calitate universală îmi place." (35) Căci, „e mai frumos

---

[1] G. Lanson, *Choix de lettres du XVII-e siècle*, Hachette, Paris, 1906.

[2] *Idem*, p. 152 ; v. şi Pascal, *Br.*, *1*, *2*, *3*, *4*.

să ştii ceva despre tot, decît să ştii tot despre ceva? Această universalitate e cea mai frumoasă." (37) [1] Calităţile şi defectele „onestului" sînt îndreptate deopotrivă spre acelaşi scop care e acela de *a plăcea*. „Pentru a deveni «om onest» şi a cîştiga această reputaţie — spune Méré — lucrul cel mai important este să ştii care sînt mijloacele de *a plăcea* în toate împrejurările şi de a le folosi." [2] Să placă îşi propune şi Corneille, în *Prefaţa* tragediei sale *Medeea*, şi La Fontaine, care declară în prefaţa *Fabulelor* lui (1668) că „în Franţa nu se ia în consideraţie decît ceea ce place; este marea şi, la drept vorbind, singura regulă". În acelaşi spirit spune şi Pascal că „există un anume model de agrement şi frumuseţe, care consistă într-un anumit raport dintre natura noastră, slabă sau puternică, şi lucrul care ne place" (32).

Morala aceasta este însă, după cum spuneam, cea curentă. Ea nu indică un punct de vedere original, ci, dimpotrivă, adaptarea lui Pascal la epocă. Numai că această adaptare este cu desăvîrşire vremelnică. Formulele de echilibru nu găsesc în sufletul excesiv al lui Pascal nici un punct de sprijin. Într-adevăr, în curînd, Pascal începe a se întreba de ce ar adera la o morală, mai degrabă decît la alta: „de ce mi-aş împărţi morala mai degrabă în patru decît în şase? De ce aş întemeia virtutea mai degrabă pe (numărul)

---

[1] A se compara cu acel „negativ" al „onestului" din scrisoarea lui Méré către ducesa de Lesdiguières: „sînt unele defecte incompatibile cu onestitatea...: nedreptatea, zgîrcenia, vanitatea, nerecunoştinţa, josnicia, prostul-gust, bădărănia, aspectul burghez, avocăţesc, provincial, comercial, rutina; a vorbi în locuri comune, echivocuri, glume de prost-gust; a prefera averea meritului; a cîştiga favorurile prin măguliri, a fi aspru fără bunăvoinţă, egoist, perfid, mincinos, a umbla mai mult după aparenţe decît după realităţi, a nu cunoaşte oamenii, a te înjosi în plăcere, chiar cu oameni din lumea cea mai bună, a ierta pe cei care te-au jignit şi nedreptăţit, a nu apăra pe cei slabi; cînd poţi, a te da totdeauna de partea celor tari, dar în primul rînd a nu avea acel ceva nobil şi fermecător care ridică pe un om onest mai presus decît alt om onest." (V. G. Lanson, *Choix de lettres du XVII-e siècle*, pp. 150—151.)

[2] G. Lanson, *op. cit.*, p. 150.

patru decît pe doi sau unu ? De ce pe *abstine et sustine* decît pe *urmați natura* sau *faceți-vă treburile fără a comite nedreptăți*, cum spune Platon, sau altceva ? Dar, o să-mi spuneți : iată totul rezumat într-un cuvînt. Da, dar degeaba, dacă nu-l lămurești pe acesta ; iar cînd începi să-l lămurești, îndată ce deschizi preceptul unic cuprinzîndu-le pe toate celelalte, acestea ies, înghesuindu-se, într-o învălmășeală pe care tocmai vroiai s-o eviți. Astfel, cînd toate sînt închise într-unul, sînt ascunse și nefolositoare, ca într-un cufăr ; iar cînd ies, ni se arată în fireasca lor confuzie. Natura le-a creat pe toate fără a le cuprinde pe unul în celelalte." (20)

Sentimentul intim al lui Pascal, atunci cînd se analizează pe sine sau cînd își observă semenii, este acela al haosului. Omul singur este un abis de contradicții. Oricare dintre principiile morale i se potrivesc tot atît de puțin sau tot atît de mult, pentru că oricare dintre ele răspunde la una dintre valențele lui sufletești : „Ce himeră este oare omul — se întreabă Pascal — ce noutate, ce monstru, ce haos, ce subiect de contradicții, ce minune ; judecător al tuturor lucrurilor, vierme neputincios, deținător al adevărului, cloacă de nehotărîre și eroare, glorie și rebut al universului ?" (434) Montaigne observase și el imprevizibilitatea și slăbiciunea omului, dar imaginea creată de autorul *Essais*-urilor era aceea a unei făpturi pendulînd între cusururi. Pascal, citind în sine, constată cum omul aleargă nu, conform părerii lui Montaigne, printre „nestatornicie, nehotărîre, nesiguranță, doliu, suferință, teamă de viitor, ba și de viața viitoare, ambiție, zgîrcenie, gelozie, invidie, pofte nelegiuite și scîrnave, război, minciună, trădare și iscodire" [1], ci de la cea mai uluitoare măreție la cea mai cumplită josnicie : „Omul este atît de josnic, încît ajunge să se închine fiarelor" (429), dar „măreția lui este vizibilă și provine din chiar înjosirea sa. Căci ceea ce este natură în animale este mizerie în om... într-adevăr cui îi trece prin gînd să sufere de faptul că nu mai e rege decît

[1] V. *Essais*, II, 12, Bibl. de la Pléiade, p. 467.

Scanned with OKEN Scanner

unui rege deposedat?“ (409) „Într-un cuvînt, omul știe că e înjosit; este deci înjosit fiindcă știe; dar e măreț, fiindcă știe.“ (416) De aceea, declară Pascal, „de se laudă, îl înjosesc; de se înjosește, îl laud; și-l contrazic neîncetat, pînă cînd înțelege că este un monstru de neînțeles“ (420).

Dar monstrul acesta „duplice“, care are „două suflete“ (417), vrea să fie fericit. „Toți oamenii caută fericirea, fără excepție; orice mijloace ar folosi, toți tind spre acest scop. Unii se duc la război și alții nu se duc, dar și unii și alții au aceeași dorință, însoțită însă de puncte de vedere deosebite... (Fericirea) e scopul tuturor oamenilor, chiar și al acelora care se spînzură.“ (425)

O exactă reflectare a universului, care ar îngădui înțelegerea acestuia și stăpînirea lui, ar fi putut constitui pentru Pascal un drum spre o posibilă fericire. Dar Pascal nu crede în capacitatea de cunoaștere a omului. Fără a relua problema pe plan gnoseologic, să observăm că Pascal nu socoate garant al adevărului decît pe Dumnezeu. „În afară de credință — spune el — nimeni nu e sigur că veghează sau doarme, dat fiind că în timpul somnului ni se pare că veghem; vedem spații, figuri, mișcări; simțim curgînd timpul, îl măsurăm, în sfîrșit făptuim ca și cînd am fi trezi; o jumătate din viață se petrece astfel în somn, după propria noastră mărturisire... în care timp nu avem habar de ce e adevărul și cînd toate sentimentele noastre sînt iluzii; dar cine știe dacă cealaltă jumătate a vieții, cînd ni se pare că veghem, nu e un alt somn, puțin deosebit de primul, din care ne trezim cînd credem a dormi?“ (434)

Pendulăm, deci, între somn și veghe, care nu e poate decît un alt somn, între josnicie și măreție, între dorința de fericire și sentimentul neputinței noastre de a prinde realitatea și de a o fixa, sau de a odihni într-o certitudine. „Natura noastră se realizează în mișcare; odihna deplină înseamnă moartea.“ (129) De altfel, cît trăim, nu ne e dat să ne odihnim. Neliniștea din noi ne mînă de la spate. „Firea noastră

Scanned with OKEN Scanner

sortindu-ne nefericirii, oricare ar fi starea unde ne aflăm, dorinţele noastre închipuie o altă stare fericită, fiindcă adaogă situaţiei actuale plăcerile celei viitoare ; cînd obţinem acele plăceri, nu ne simţim însă fericiţi, fiindcă se nasc noi dorinţe, conforme noii stări." (107)

Dacă astfel stau lucrurile, dacă incertitudinea este lotul omului în univers, la ce bun să mai încercăm de a îmbunătăţi soarta noastră, la ce ar putea servi critica, protestul sau rebeliunea ? Cam aceasta ar trebui să fie concluzia logică a poziţiei morale ocupată de Pascal. Numai că, la Pascal, certitudinea incertitudinii este şi ea incertă. Căci iată că defetistul Pascal, omul acesta sortit : „inconstanţei, plictisului şi neliniştii" (127), visătorul, care se plimbă prin viaţă neştiind de-i treaz sau adormit, se dovedeşte un aprig critic al societăţii timpului său, un observator nemilos al cusururilor unei lumi întemeiate pe orgoliu, nedreptate şi minciună. Misticul Pascal, cînd e vorba de rege, nobili sau magistraţi, glăsuieşte întocmai ca un „filozof al luminilor", cu aceeiaşi luciditate şi cu aceeaşi vervă, nutrite şi una, şi alta de aceeaşi ură.

Primul atac dat de Pascal lumii feudale se află cuprins în *Provinciale*. Racine, citind *Provincialele*, îşi punea o întrebare care ne vine şi nouă astăzi pe buze : „Nu vi se pare — spunea el — că *Provincialele* sînt nişte comedii ?" Scrisorile acestea sînt în adevăr nişte comedii sociale, ale căror personaje fac parte din două categorii bine precizate — ordinul iezuiţilor şi aristocraţia. Aceste două categorii nu constituie, de altfel, în ultimă analiză, decît una singură : feudalitatea cu apărătorii ei.

Tema „comediei" lui Pascal, sau, mai bine zis, a pamfletului său este următoarea : un pater iezuit, naiv în atrocitatea lui sau atroce în naivitatea sa, explică lui Louis de Montalte — alias Blaise Pascal — mecanismul confesiunii. În paranteză fie spus, Sainte-Beuve a observat rudenia evidentă dintre pater-ul acesta şi Tartuffe şi a urmărit elementele probabilei

Scanned with OKEN Scanner

influenţe a lui Pascal asupra lui Molière.[1] „Ştiţi — spune pater-ul lui Louis de Montalte — că pasiunea dominantă a persoanelor de această condiţie (este vorba de gentilomi) este punctul de onoare, care-i împinge neîncetat spre acte de violenţă ce par nepotrivite cu cuviosia creştină, astfel încît, dacă ne-am potrivi, n-ar trebui să mai primim pe nici unul dintre aceşti domni la spovedanie... Înţelepţii noştri părinţi (este vorba de cazuişti) au avut nevoie de toate luminile lor spre a găsi expediente care să tempereze principiile, astfel încît să-ţi fie îngăduit a-ţi apăra onoarea prin mijloacele obişnuite folosite în lumea bună, fără a jigni conştiinţa, păstrînd în acest chip două lucruri care par cu desăvîrşire contradictorii : pietatea şi onoarea."

Gentilomii ucid, oare, numai pentru onoare ? Pater-ul declară că este „îngăduit a te bate (în duel) şi pentru a-ţi apăra bunurile, căci fiecare are dreptul să-şi apere ce e al său chiar ucigîndu-şi duşmanii". Această viguroasă concepţie a proprietăţii merge foarte departe, din moment ce iezuiţii admit „ca un fiu să dorească moartea tatălui său şi să se bucure cînd ea are loc, cu condiţia ca aceste sentimente să fie trezite de moştenirea care-l aşteaptă şi nu de vreo ură personală". Dar cînd doreşti să scapi de un om, cum e mai bine să-l ucizi, întreabă Montalte, în duel sau pe la spate ? Pe la spate, desigur, răspunde bunul părinte, „căci te vei feri să-ţi expui viaţa într-o luptă şi nu vei împărtăşi păcatul pe care duşmanul tău l-ar înfăptui, bătîndu-se în duel. Iată o pioasă cursă !" — răspunde, uimit, Louis de Montalte.

Dar, spre marea lui mirare, el mai află că ai dreptul să ucizi şi martorii care ar depune împotriva ta, şi pe judecător, şi pe acela care-ţi dă o palmă, şi chiar şi pe acela care se pregăteşte a-ţi da una. Marele cazuist Azor se pronunţă formal în această privinţă şi are dreptate s-o facă, căci, altfel, „onoarea nevinovaţilor ar fi necontenit expusă insolenţei nătărăilor". „Poţi, aşadar, ucide pentru o vorbă, pentru o privire, poţi ucide cu

[1] V. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, T. I, 3, p. 263.

conştiinţa limpede ?" — întreabă, înspăimîntat, Pascal. „Nu, nu trebuie să exagerezi, răspunde Pater-ul. Nu trebuie să ucizi pentru orice vorbă, fiindcă dacă ai ucide toate gurile rele, ai pustii un stat ca nimica. — Cum, părinte, se miră Pascal — (omuciderea) nu este oare o interdicţie religioasă, ci una politică ?" [1]

Reacţia iezuiţilor nu e numai de ordin poliţist, ci şi ideologic. În două broşuri intitulate : *Le Port Royal et Genève d'intelligence contre le Saint-Sacrement de l'autel* şi *L'Apologie pour les Casuistes contre les Calomnies des Jansénistes* (Paris, 1656) ei acuză pe autorul *Provincialelor* de *„impostură"* şi *„complicitate cu protestanţii"*. Pascal, răspunzînd iezuiţilor, se înverşunează şi ajunge să pună în discuţie însăşi infailibilitatea Papei, observînd cu ironie că decretele acestuia, deşi *„infailibile"*, nu modifică realitatea lucrurilor. „Decretul (împotriva lui Galileu) — spune Pascal — nu a reuşit să infirme opinia cum că pămîntul se mişcă." *(Scrisoarea a XVIII-a)*

Pascal n-a dezavuat niciodată *Provincialele*, nici în faza sa bigotă. Loviturile pe care le dăduse lumii feudale, orgoliului, ferocităţii şi lipsei ei de scrupule, satira proprietăţii şi aceea a superstiţiilor propagate de biserică, filozoful le reia şi le întăreşte cu prilejul celor trei *Discursuri asupra situaţiei celor mari* şi în *Cugetări*. În hîrtiile postume ale lui Pascal s-au găsit, de altfel, aceste cuvinte care constituie o apărare dîrză a punctelor sale de vedere : „am fost întrebat dacă nu mă căiesc de a fi scris *Provincialele*. Am răspuns că nu numai că nu mă căiesc, dar că, de ar fi să le mai fac, le-aş face şi mai tari."

Provincialele — s-ar putea obiecta — sînt un pamflet ; ele au, ca atare, caracterele acestui gen ; exagerarea, sarcasmul şi acel subterfugiu logic, care e şi o formă stilistică : reducţia la absurd. Nu trebuie luat „à la lettre" ceea ce a fost spus în glumă sau la mînie. De e aşa, să căutăm morala socială a lui Pascal într-un text măsurat, care să nu fie „o comedie". Cel mai lim-

[1] Toate citatele fac parte din scrisoarea a VII-a.

Scanned with OKEN Scanner

pede cu putinţă este acela constituit de cele trei discursuri *Asupra situaţiei celor mari (Sur la condition des grands)*. Acestea sînt rezumatul unor lecţii orale, ţinute de Pascal unui copil *„de grande condition“* (poate ducele de Roannez, poate prinţul de Guéménée) şi publicate de Nicole în *Essais*-urile lui (1670). Ceea ce Pascal doreşte să-l facă să-nţeleagă, pe discipolul său, este faptul că privilegiile, pe care naşterea i le acordă, sînt rezultatul unor întîmplătoare prejudecăţi sociale. „Dacă opinia publică — îi explică Pascal — vă ridică mai presus de muritorii de rînd, gîndul dvs. ascuns să vă înjosească şi să vă păstreze într-o egalitate perfectă faţă de toţi oamenii, căci aceasta este starea dvs. firească.“ [1] Şi — pentru a-l lămuri mai bine — Pascal face dinstincţia între măririle sociale şi cele naturale *(„les grandeurs d'établissement et les grandeurs naturelles“)*. „Sînt ţări, spune Pascal, unde sînt preamăriţi nobilii, într-altele roturierii, într-unele primii născuţi, într-altele fraţii mai mici.“ [2] Privilegiile se acordă unora sau altora, după datini şi climă. Dar mai mult decît atît. „Sînteţi — spune Pascal — înconjurat de un mic număr de persoane, asupra cărora domniţi în felul vostru. Aceşti oameni sînt lacomi. Lăcomia lor îi leagă de voi. Regatul vostru este mic, dar sînteţi aidoma celor mai mari regi ai pămîntului, căci, asemenea vouă, sînt şi ei regi ai concupiscenţei. Concupiscenţa celorlalţi face puterea lor.“ [3]

Clasa dominantă — feudalitatea — îşi exercită, aşadar, puterea în numele unor prejudecăţi de mult fixate şi întreţinute de lăcomia unui cerc restrîns, care măguleşte pentru a se îmbuiba. La originea puterii ar sta forţa. „Domnia întemeiată pe opinie şi imaginaţie durează cîtăva vreme, şi domnia aceasta este dulce şi acceptată ; domnia forţei este veşnică. Opinia este regina lumii, dar forţa este tiranul ei.“ (311) Dreptatea este şi ea supusă forţei : „Dacă ar fi fost cu putinţă, forţa ar fi fost încredinţată dreptăţii ; dar nu poţi

[1] *Discours*, I.
[2] *Idem*, II.
[3] *Idem*, III.

Scanned with OKEN Scanner

mînui forţa cum vrei, pentru că ea este o calitate pipăibilă, în timp ce dreptatea este o calitate spirituală, de care dispui cum îţi place şi, de aceea, dreptatea a fost pusă în mîna forţei — şi astfel se numeşte drept aceea ce eşti silit să faci." (298)

Iată aşadar că „supraomul feudal", propus ca un ideal moral de către manualul lui Francisc de Sales sau de romanul lui Honoré d'Urfé, cîntat cu un liric avînt de către Corneille, este despuiat cu un gest de ură şi dispreţ de toate vălurile sale de către Pascal. Misticul Pascal vorbeşte în această privinţă întocmai ca un contemporan al său, filozoful ateu Hobbes, care susţine că la originea legiuirilor sociale stă forţa brutală : *Homo homini lupus*. Analogia a fost mai întîi observată de Condorcet şi apoi reluată şi judecată cu asprime de către Joseph de Maistre, filozoful conservatorismului catolic, care exclamă : „ciudat fenomen mai este şi acela al predării principiilor lui Hobbes în sînul Bisericii catolice ; dar nu există, după cum se vede, nici o îndoială în ce priveşte riguroasa identitate dintre cele două doctrine" [1].

Sentimentul care-l însufleţeşte pe Pascal, cînd se află în faţa feudalului, este ura. Montaigne făcuse şi el de pe poziţii burgheze satira marelui senior, şi el îşi bătuse joc de aşa-zisa glorie, „cuvînt sonor pe care cei mari îl flutură în faţa celor mărunţi pentru a-i face să rabde, să sufere şi să moară" [2], şi el demascase injustiţia justiţiei de clasă, adevărul mereu mişcător, reflex al „contradicţiilor şi patimilor" din sufletele principilor şi se întrebase cum poate fi drept „ca trecerea unui rîu să constituie o crimă, ce adevăruri sînt limitate de aceşti munţi şi ce minciuni domnesc de cealaltă parte a lor ?" [3]

Dar obiecţiile lui Montaigne sînt prudente, şirete, învăluite. Aceleaşi cuvinte (adeseori Pascal îl citează pe Montaigne fără a-l cita, dar citatul acesta din memorie suferă uşoare modificări, care-i schimbă radical tim-

---

[1] *De l'Eglise gallicane*, p. 31.
[2] *Essais*, II, 16.
[3] *Idem*, II, 12, p. 566.

Scanned with OKEN Scanner

brul) par amabile rostite de Montaigne, aspre şi cumplite spuse de Pascal. Unele sînt sunete de vioară, celelalte, trîmbiţele judecăţii din urmă. Expresia urii acesteia neîmpăcate, pe care Pascal o nutreşte faţă de aristocratul egoist şi obraznic, este exprimată într-una din cugetări într-o formă dramatică : „eul — spune Pascal — este demn de ură : dumneata, Mitton, îl ascunzi, dar nu-l suprimi ; meriţi deci ura noastră. — Nu, căci purtîndu-ne cum ne purtăm, frumos cu toată lumea, aceasta nu mai are de ce să ne urască. — Da, astfel ar fi, dacă nu am urî un eu decît pentru neplăcerile pe care ni le aduce nouă. Dar dacă-l urăsc fiindcă-i nedrept, fiindcă se constituie ca un centru al lumii, îl voi urî de-a pururi... Dumneata suprimi neplăcerile, nu nedreptatea : astfel făcînd, nu-ţi atragi iubirea celor drepţi, ci numai pe aceea a celor nedrepţi, care nu mai află în el un duşman ; rămînînd nedrept nu poţi plăcea decît nedrepţilor." (455)

Cînd Pascal vorbeşte astfel, el se solidarizează cu întreagă clasa lui, cu aceea din care abia ieşise şi pe care nu înţelegea s-o uite şi s-o renege. El nu dorea să facă pace cu „eul nedrept", reprezentat de Mitton. Burghezul Pascal urăşte nedreptatea, se bate cu feudalul, îi aruncă adevărurile crude în faţă, îi aduce aminte că măririle lui sînt întemeiate pe prejudecăţi, că morala lui, susţinută de iezuiţi, cuprinde în miezul ei crima, şi că progresul e o lege a firii. „Natura lunecă prin progres : *Itus et reditus* ; trece, se întoarce, apoi trece mai departe, pe urmă de două ori mai puţin, apoi mai mult decît oricînd" etc. (355)

Astfel vorbind, între anii 1656-1662, Pascal se situează pe poziţiile exacte ale burgheziei de după Fronde, adică din acea vreme cînd feudalitatea primise lovituri decisive şi începuse a se descompune. Exacte şi nu tocmai. Căci în anii aceştia, burghezia susţine monarhia, cu bani şi cu argumente. Aceasta este poziţia ocupată de către Molière, Racine sau Boileau, de către Colbert, Pomponne sau Louvois. Pascal este însă antimonarhic. El are despre regi aceleaşi păreri ca şi Montaigne ; numai că acesta din urmă trăise într-o vreme cînd,

Scanned with OKEN Scanner

absolutismul fiind încă șubred, ideea republicană mai circula, în timp ce Pascal face parte dintr-o generație cu desăvîrșire împăcată cu monarhia. Instituția monarhică — socoate Pascal — încredințează guvernarea țării unui individ ales după un criteriu absurd : faptul că e primul născut al unei familii domnitoare : „Ce poate fi mai puțin îndreptățit decît să alegi, pentru a guverna un stat, pe primul fiu al unei regine ? Nu alegem pentru a comanda un vas pe călătorul care este de neam mai bun." (320) De altfel — spune Pascal, într-alt loc — „puterea regilor este întemeiată pe nebunia și pe înțelepciunea popoarelor, dar cu mult mai mult pe nebunia lor" (330).

Pascal gîndește astfel ca un om format în climatul preclasic, adică în acel moment cînd rebeliunile spiritului erau cu putință. Ca atare, el este un „frondeur" în raport cu monarhia și cu multele instituții care-i stau temei și depind de ea ; își bate cumplit joc, de pildă, de magistrați pe care-i numește niște „cotoi îmblăniți" (82) și știe că : „Forța atacă maimuțăreala ; un simplu soldat ia pălăria pătrată a unui prim-președinte și o aruncă pe fereastră" (310). Proprietatea — sacrosancta proprietate — îi trezește oroare : „*Al meu, al tău :* cîinele acesta este *al meu*, spuneau niște bieți copii ; acesta este locul *meu* la soare. Iată începutul și imaginea uzurpării întregului pămînt." [1] (295) Dar el este în același timp un burghez care scrie după fronde, adică după momentul cînd aristocrația își jucase ultima carte și pierduse partida, și de aceea morala pascaliană are un caracter dublu : antifeudal și antimonarhic, astfel cum nu va mai fi decît cugetarea ultimei jumătăți a veacului al XVIII-lea, adică aceea care va pregăti în chip direct revoluția.

Acest dublu caracter nu-i tocește violența protestatară, cum se întîmplă adesea cu aceia care se situează pe poziții de mijloc, ci, dimpotrivă, i-o sporește, căci Pascal a ales, dintre cele două epoci, nu ceea ce au

[1] Cînd știm că nouă zecimi din pămîntul Franței aparținea feudalilor, înțelegem că Pascal, combătînd proprietatea, se luptă tot cu „eul demn de ură" al aristocratului.

Scanned with OKEN Scanner

avut ele mai conformist şi mai cuminte, ci, dimpotrivă, elementele lor satirice şi rebele. Şi totuşi, această răscoală a conştiinţei se opreşte în faţa ultimelor concluzii, fiindcă Pascal, deşi subscrisese rînd pe rînd la toate argumentele scepticilor contemporani şi, prin mecanismul unei gîndiri, funcţionînd cu o precizie şi o sinceritate fără greş, face afirmaţii care ruinează imaginea tradiţională a omului şi a locului său în societate, o dată ajuns la acest punct, şovăie. Da, este adevărat, omul este nefericit într-o societate rău alcătuită. Dar schimbarea este ea oare cu putinţă, sau măcar de dorit? „Este primejdios — spune Pascal — să se afirme poporului că legile nu sînt drepte. De aceea, trebuie să i se spună în acelaşi timp că trebuie să se supună lor, întrucît sînt legi, tot aşfel după cum trebuie să asculte de superiori, fiindcă sînt superiori, nu fiindcă sînt drepţi. Astfel orice răscoală este preîntîmpinată." (326)

Pascal doreşte, aşadar, ca orice răscoală să fie preîntîmpinată. Să fie preîntîmpinată după ce tot el denunţase nedreptatea strigătoare la ceruri şi multele suferinţe ce apasă pe om, „această trestie, cea mai slabă din natură, dar singura gînditoare" (347). E aci o contradicţie, una dintre multele cîte sălăşluiesc în sufletul lui Pascal. Iată cîteva numai: om de ştiinţă, Pascal caută adevărul, experimentează, calculează, face ipoteze complicate, pe care urmează să le controleze şi să le articuleze în judecăţi limpezi, dar, cînd se apropie de ţintă, neagă valoarea raţiunii şi ne spune că, după el, unul, „geometria e o simplă distracţie a spiritelor distinse". Mistic, Pascal poartă ciliciu, doarme pe pămîntul gol, îşi mistuie trupul în posturi şi rugăciuni, şi apoi deodată, cuprins de un dor nebun de glorie, provoacă la un duel al ştiinţei pe toţi savanţii Europei; din sufletul lui orgoliul izbucneşte violent şi strălucitor ca un foc de artificii. Jansenist, Pascal se luptă toată viaţa cu biserica oficială, tăgăduieşte autoritatea papei (v. cuget. 873, 871 şi a optsprezecea *Provincială*), dar nu face niciodată un gest decisiv şi moare spovedit de un iezuit de la Saint-Sulpice. Mare burghez, Pascal denunţă nedreptăţile sociale cu vio-

Scanned with OKEN Scanner

lenţă, dar apoi se înfioară şi oferă persecutorilor mijloace de a ţine mai departe pe supuşi sub călcîiul lor. „Ce himeră este, oare, omul, ce monstru, ce haos ?“ — avem noi dreptul de a ne întreba. Şi Pascal ne răspunde : „Părerile se succed de la *pentru* la *contra*, pendulare continuă de la *pentru* la *contra*“ (337). Da, astfel sînt nu numai părerile, dar şi sentimentele lui Pascal, într-o neîncetată şi contradictorie pendulare. Dar atunci cum putem noi, oare, construi o morală pascaliană ? La drept vorbind, preceptele morale ale lui Pascal, ca şi acelea ale jansenismului, nu se constituie într-o sinteză pozitivă şi limpede : ele au fie o valoare distructivă, fie una impulsivă. Pascal dizolvă, în cel mai cumplit acid, morala feudală, subţiată încă mai dinainte, de altfel, de criticile corosive ale lui Montaigne şi Descartes. Dar, în locul acesteia, el aşează numai îndoieli, sau, mai bine zis, face vid. Fizicianul vidului creează în sufletul omului un vid imens, cu infinite puteri de aspiraţie. În vidul acesta urmează să se absoarbă, cu zgomote de cataractă, avîntul spre măreţie al omului, „făptură haotică, totodată abjectă şi divină“. Aceste contradicţii uluitoare, aceste coborîri şi suişuri între cer şi pămînt desfac eul şi-l sfîşie întratît, încît apoi nu-l mai pot recompune.

Învăţătura lui Pascal rămîne incompletă, dar răscoala provocată de ea şi-a dat roadele. Misticismul lui Pascal deopotrivă cu supunerea lui tardivă se prăbuşesc o dată cu vechile instituţii şi cu vechile credinţe legate de ele, în timp ce critica lui corosivă şi întrebările puse de el nu încetează să săgeteze conştiinţele. Astăzi o lume şubredă încearcă să se agaţe de părţile cele mai şubrede ale gîndirii pascaliene. Împotriva acestora se ridică gîndul însuşi al lui Pascal, acelea dintre *Cugetările* sale care, precum un strigăt, rup „tăcerea spaţiilor veşnice“. Mesajul lui Pascal este astfel unul contradictoriu precum este şi structura filozofiei sale, rămasă pentru noi alarmă, nu răspuns.

Scanned with OKEN Scanner

LA ROCHEFOUCAULD, DEZAMĂGITUL

„On ne rêve pas comme il a vécu."

(La Bruyère)

Maximele lui La Rochefoucauld constituie o esenţă concentrată şi redusă, trecută prin mai multe alambicuri. O primă formă a lor, diluată, o aflăm în *Memoriile* ducelui. Acestea sînt, la rîndul lor, oglinda, nu totdeauna credincioasă, a vieţii moralistului ; din ele se vor desprinde, uşurate de povara evenimentului, sentinţele lui La Rochefoucauld. Pentru a reface, aşadar, calea ce duce la *Maxime*, trecînd prin *Memorii*, trebuie să cunoaştem, ca pe o etapă necesară, viaţa moralistului.

Francisc al VI-lea, duce de La Rochefoucauld, se naşte la Paris în anul 1613. Neamul lui este printre cele mai vechi ale Franţei. Legendele spun că el ar coborî din zîna Mélusine. „Familia mea, scrie La Rochefoucauld lui Mazarin, e cea mai ilustră, mai nobilă, mai însemnată şi mai veche din provinciile Saintonges şi Angoumois... pot dovedi că de trei sute de ani încoace regii Franţei ne-au privit ca pe nişte rude." [1] Întemeietorul dinastiei se numea Foucauld I, senior de La Roche, şi luase parte la prima cruciadă. Francisc I, regele Franţei, avusese drept naş pe un La Rochefou-

[1] V. La Rochefoucauld, *Oeuvres*, éd. Gilbert et I. Gourdault, Hachette, Paris, 1868, T. III, p. 33, scrisoarea lui La Rochefoucauld către Mazarin (2 oct., 1648).

cauld şi Bourbonii numiseră, generaţie după generaţie, pe membrii familiei La Rochefoucauld : „verii noştri".

Dacă merită să ne oprim o clipă asupra locului ocupat de către familia La Rochefoucauld în ierarhia feudală a Franţei este pentru că acest fapt explică trăsătura psihologică dominantă a moralistului nostru : imensul, nesăbuitul lui orgoliu, care, unit cu o nemiloasă luciditate, va da amestecul totodată amar şi parfumat al *Maximelor*.

François de Marcillac — Marcillac e numele pe care primii născuţi ai familiei La Rochefoucauld îl poartă pînă la moartea tatălui — soseşte la curte în anul 1629. Are şaisprezece ani, rege este Ludovic al XIII-lea şi frînele guvernării le ţine în mîinile sale uscate cardinalul de Richelieu.

Între visurile tînărului şi lumea unde acesta pătrunde se află o prăpastie. Francisc al VI-lea îşi închipuie că poate tot ce doreşte. Despre realitate nu ştie mai nimic. N-a învăţat decît să călărească şi să mînuiască spada. A luat cîteva lecţii de istorie, atîtea cîte îi trebuiau pentru a putea situa faptele străbunilor săi. La cincisprezece ani a fost căsătorit, fără a fi întrebat, cu o fetiţă de doisprezece ani. De-a lungul vieţii, îşi va vedea soţia din an în paşte. Ducesa de La Rochefoucauld îi va dărui opt copii ; ducele va declara că „despre o soţie nu se cade să vorbeşti niciodată" (364) [1] şi că „există căsătorii bune, dar nu căsătorii delicioase" (113). François de Marcillac este „omul unei singure cărţi" : *Astreea*. A citit-o şi recitit-o, a învăţat-o pe dinafară. Se crede un Céladon, nădăjdueşte să întîlnească o mîndră păstoriţă, să înfrîngă în luptă dreaptă balaurii ce i-ar sta în cale, să cucerească fata şi apoi s-o aducă la castelul său, pradă şi premiu.

Înarmat cu asemenea vederi „realiste" asupra vieţii, păşeşte principele de Marcillac la curtea Franţei. Putem foarte bine să ne închipuim cum arăta curtea lui Ludovic al XIII-lea şi care erau moravurile ei, folosind ca material *Memoriile* vremii şi, în primul rînd,

[1] Cifra indică numărul maximei în ediţia Gilbert (vezi n. p. precedente).

Povestirile lui Tallemant des Réaux, apărute abia de curînd într-o ediţie completă.[1]

Povestirile lui Tallemant, care nu stilizează evenimentele, ci le notează de-a valma, în dezordinea lor vie şi pitorească, produc asupra noastră o impresie uluitoare.[2] Veacul al XVII-lea francez, privit prin perspectiva literaturii, pare un veac al politeţii rafinate, al ordinii şi al unei anumite etichete, reci şi ceremonioase, care-l depărtează poate de noi, dar îl aşează, în orice caz, pe o treaptă înaltă de civilitate. Este drept că imaginea aceasta s-ar potrivi mai ales cu ceea ce s-a numit „Marele Secol", adică domnia lui Ludovic al XIV-lea. Dar chiar şi prima jumătate a veacului beneficiază de o dulceaţă şi de un lustru sugerat de multele madrigaluri preţioase ale vremii, de atmosfera Camerei albastre a marchizei de Rambouillet, de manualul de morală al lui Francisc de Sales şi de galanteria *Astreei*, pe care, în spirit modern, le interpretăm greşit ca pe oglinzi ale epocii.

Şi *Astreea*, şi *Introducerea la viaţa evlavioasă*, şi *Madrigalurile* lui Voiture nu erau oglinzi, ci îndreptare, nu erau descripţii, ci îndemnuri. Îndemnuri şi

---

[1] Tallemant des Réaux, *Historiettes*, 2 vol., *Texte intégral établi et annoté par. A. Adam*, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1960—1962.

[2] Este amuzant să se compare imaginea veridică a veacului, astfel cum e oglindit în *Memoriile* vremii, cu aceea idealizată pe care V. Cousin o construieşte în seria lucrărilor sale consacrate „societăţii şi femeilor ilustre din al XVII-lea veac". Cousin, care lucrează foarte minuţios, pe baza manuscriselor, doreşte cu orice preţ să demonstreze că Franţa „vechiului regim" ajunsese la o mare înălţime morală, nimicită apoi de revoluţie şi de „valul de materialism şi ateism" care succede acesteia. Şi, de aceea, dă ca exemplu „surorilor şi soţiilor noastre" pe eroinele frondei, „ale unei Franţe unde femeile erau frumoase şi stîrneau iubiri arzătoare, dar iubiri demne de condeiul lui Corneille, al lui Racine, sau al doamnei de Lafayette, o Franţă, în sfîrşit, care nu trebuia răvăşită pînă-n străfunduri într-o singură zi, ci crescută şi perfecţionată" (v. *Madame de Sablé*, Didier, Paris, 1859, pp. XIV—XV). Cele ce urmează vor arăta în ce măsură eroinele frondei puteau constitui modele morale, pentru „soţiile şi surorile" orişicui, şi cum erudiţia poate fi folosită pentru susţinerea oricărei teze, cînd e mînuită de un filozof spiritualist şi burghez-conservator ca Victor Cousin.

Scanned with OKEN Scanner

îndreptare adresate unei lumi aspre, primitive şi grosolane, violente şi instinctive, asupra căreia nu avuseseră priză nici morala curentă, nici înţelepciunea lui Montaigne, nici o frînă, în sfîrşit, şi care trăia întemeindu-se pe legile instinctului, ale bunului-plac şi ale forţei. Comandamentul suprem al datoriei nu funcţiona decît într-un singur punct: acela al bravurii. Oamenii aceştia fără scrupule, bădărani, lacomi, şireţi şi stricaţi ştiau că au datoria să nu dea înapoi în faţa primejdiei şi singura acţiune pe care o îndeplineau cu o sobră măreţie era gestul final: moartea.

În 1629, cînd François de Marcillac soseşte la Paris, lupta dintre Richelieu şi marii feudali a început. Să încercăm a schiţa figura principalilor actori. Iată-l mai întîi pe Armand-Jean du Plessis, cardinal de Richelieu. În 1629 are patruzeci şi patru de ani. Se află în acea oră a vieţii cînd un om îşi cunoaşte puterile, foloseşte experienţa adunată, se stăpîneşte şi se mînuieşte de minune. E ora maturităţii şi a voinţei. Experienţa lui Richelieu fusese aspră şi adeseori umilitoare. Cu toată sonoritatea numelui său, pe care el, cel dintîi, îl va ilustra, Jean du Plessis se trăgea după tată dintr-o familie de mică nobilime, iar după mamă din burghezia avocăţească a Parisului. Tînărului i-ar fi plăcut cariera militară, dar curînd îşi dăduse seama că fără bani, titluri şi relaţii, asemenea nădejdi n-aveau sorţi de izbîndă. Jean du Plessis era, de altfel, un realist. Realitatea îl interesa, nu aparenţele. Pe aceasta dorea s-o apuce, s-o încovoaie şi s-o folosească. Cum şi ce fel, socotea că n-are importanţă. Cînd i se deschide calea mănăstirească, nu şovăie. La douăzeci de ani e numit episcop de Luçon, ce e drept al „celui mai urît episcopat din Franţa, cel mai noroios şi mai neplăcut", cum spune chiar el, în *Memoriile* sale. În 1614, ia parte la Adunarea Statelor Generale; acolo cucereşte bunăvoinţa regentei, bătrîna Maria de Medicis; curînd e numit duhovnic al tinerei regine, Ana de Austria.

Ana nu-l poate suferi din prima clipă. Omul acesta uscat, cu profil de vultur şi cu mîini asemenea gheare-

Scanned with OKEN Scanner

lor, o înspăimîntă. Chipul lui e supt şi ochii îi ard în fundul capului. Parizianul seamănă cu un spaniol ros de patimi. Marii seniori sînt mai frivoli chiar decît regina ; în timp ce ea simte, cu o exactă intuiţie feminină, puterea ascunsă în preotul întunecat, ei îşi bat joc de el fără nici o grijă. El, unul, tace, aşteaptă şi speră. Aşteptarea şi-o umple, de altfel, pînă-n vîrf cu acţiuni tainice şi folositoare proiectelor lui. Căci omul acesta are o idee, şi ea se potriveşte cu mersul istoriei. Franţa, socoate Richelieu, trebuie să se unifice pentru a creşte, de aceea sînt necesare unele acţiuni : desfiinţarea hughenoţilor ca partid politic, înfrîngerea Spaniei [1] şi, mai ales, supunerea definitivă a marilor feudali, care se socot deopotrivă regelui şi mai dispută încă monarhului dreptul la coroană (astfel făcuseră Guise-ii ; astfel va face, în curînd, Condé). Vast program, prea vast pentru o viaţă. Dar Richelieu nu pierde nici o clipă şi n-are nici un scrupul. Foloseşte toate slăbiciunile duşmanilor săi : prostia, inconsecvenţa, frivolitatea, capriciul, primitivitatea, imprudenţa. În 1622 e cardinal, în 1624 prim-ministru. Regele, degenerat, pueril şi sumbru, are tocmai atîta inteligenţă cîtă-i trebuie ca să înţeleagă că, între el şi marii feudali care-l înconjură, nu există decît o pavăză : cardinalul ; şi de aceea Richelieu guvernează. Între timp, Ludovic al XIII-lea face şi el o acţiune politică : pune regatul său sub ocrotirea Fecioarei şi dă o *Declaraţie* solemnă cu acest prilej, îndreptăţindu-şi astfel hotărîrea : „ca toţi bunii noştri supuşi să meargă în rai, căci astfel ne place nouă“ [2].

---

[1] Războiul cu Spania, care, cu toate silinţele lui Richelieu şi apoi ale lui Mazarin, va continua aproape neîntrerupt pînă în 1660, va grăbi, pe de o parte, centralizarea absolutistă şi va determina, pe de altă parte, îndepărtarea aristocraţiei de la treburile publice.

Într-adevăr, nevoia unor venituri sporite determină unificarea aparatului administrativ, după cum golul lăsat de nobilii aflaţi în luptă cheamă la putere pe „intendenţii“ de viţă burgheză.

[2] Tallemant des Réaux, *op. cit.*, p. 352.

Supuşii nu merg în rai, dar părăsesc cu mare grabă această lume. Cei mărunţi, din pricina sărăciei ; cei mari datorită nesocotinţei lor. Viaţa la curte constituie, sub domnia lui Ludovic al XIII-lea, un adevărat măcel. Gentilomii se ucid unii pe alţii pentru nimica toată : o vorbă, o intrigă amoroasă, uitată a doua zi, o ambiţie la care renunţă apoi deîndată. Moartea li se pare soluţia cea mai rapidă, mai simplă, mai comodă pentru ceilalţi, dacă nu şi pentru ei. De altfel, să fim drepţi : riscul îi amuză. În opt ani, mor, ucişi în duel, mii de nobili la curtea Franţei.

Dar iată că, în faţa acestor nesăbuiţi, se ridică implacabil cardinalul de Richelieu. Pe acesta, gentilomii nu-l pot provoca la duel. Dar de ucis îl pot ucide. Şi atunci încep comploturile. Unul dintre primele şi cele mai răsunătoare e acela al lui Henry de Talleyrand, conte de Chalais. Chalais are douăzeci şi şapte de ani, e favoritul regelui şi amantul ducesei de Chevreuse, cea mai bună prietenă a reginei. Doreşte să-l servească pe Gaston d'Orléans, fratele regelui. Gaston nu vrea să se căsătorească după placul lui Richelieu şi, în sinea sa, năzuieşte la tronul Franţei. De altfel, Chalais conspiră şi pentru a conspira. Este o ocupaţie plăcută, palpitantă ; are şi meritul de a o distra pe amica lui, Marie de Rohan, ducesă de Chevreuse. Şi, la urma urmei, ce i se poate întîmpla ? Mai nimica.

Chalais se înşeală. Richelieu nu glumeşte. Şi de întîmplat i se întîmplă un fapt decisiv : i se taie capul. E primul mare aristocrat decapitat, primul feudal căruia i se aplică pedeapsa infamantă într-o zi de septembrie, la Nantes. Marea nobilime franceză freamătă şi jură să se răzbune pe cardinal.

La rînd vine Henric al II-lea, duce de Montmorency, mareşal al Franţei. A iubit-o pe regină, a luptat cu spaniolii şi a fost victorios ; dar şi-a închipuit că poate scăpa de Richelieu. Eroare gravă. În 1632 este decapitat la Toulouse.

Tot în 1632 i se taie capul şi contelui Louis de Marillac, şi el mareşal al Franţei. Acesta nu făcuse mare lucru. Dar în materie de politică Richelieu socoate

Scanned with OKEN Scanner

că e bine să fii prudent şi de aceea pune pe judecători să-l condamne la moarte pe Marillac, apoi spune, smerit: „Nu credeam că există motive de a-l executa pe domnul de Marillac; dar Dumnezeu acordă judecătorilor lumini pe care nu le dă celorlalţi oameni. Trebuie să fi fost vinovat dacă domnii aceştia l-au osîndit.“ [1]

În 1642 va fi executat Henry Coiffin, marchiz de Cinq-Mars, mort la douăzeci şi doi de ani, figură seducătoare şi abjectă, trecînd fugar printr-o pagină din istoria Franţei. Cinq-Mars e unealta lui Richelieu. Cardinalul îl prezintă regelui, pentru a avea un spion credincios la curte. Frumos ca un zeu, deştept şi cinic, marchizul devine curînd favorit regal, pătimaş iubit de Ludovic. Regele ar dori să-l ţină pe frumosul Cinq-Mars zi şi noapte în apropierea sa. Tînărul vrea să-şi păstreze independenţa; e dornic de petreceri; e şi mare amator de bani; ruinează caseta regală şi a început să aibă veleităţi politice. Devine impertinent. Îşi închipuie că-l poate răsturna pe Richelieu. Şi atunci cardinalul ia o hotărîre rapidă: îl execută. Şi regele nu spune nici un cuvînt, ba îşi şi justifică poltroneria acuzîndu-l pe Cinq-Mars în chipul acesta: „Nu-l mai puteam suferi de şase luni încoace. Ca să dea impresia că-şi petrece vremea în tovărăşia mea, stătea cîte un ceas şi jumătate închis în garderobă, citind pe Ariosto. Nu există un om mai păcătos şi mai nerecunoscător. Îl aşteptam cu ceasurile în caretă prin faţa cîte unei cîrciumi. Nici un regat nu ajungea pentru cheltuielile lui. Avea trei sute de perechi de cizme.“ [2] Păcătosul şi abjectul Cinq-Mars muri la cei douăzeci şi doi de ani ai lui, cu eroism. Nu îngădui să fie legat la ochi şi, „cînd îi căzu capul, ţinea atît de strînsă buturuga, încît apoi nu-i putu fi smulsă din braţe“ [3].

Aceste întîmplări sînt în curs. Unele au avut loc, altele se pregătesc. Crima îl înconjură pe cardinal. Toţi ştiu aceasta, dar îşi dau seama că Richelieu are în

---

[1] Tallemant des Réaux, *op. cit.*, p. 295.
[2] *Idem*, p. 281.
[3] *Idem*, p. 351.

Scanned with OKEN Scanner

mînă toţi aşii. Cu mult mai tîrziu, cardinalul de Retz, tînăr şi el în vremea aceea, va judeca nuanţat şi cu imparţialitate pe Richelieu: „Trebuie să mărturisim că toate viciile cardinalului au fost dintre acelea pe care o mare situaţie le face cu uşurinţă ilustre, fiindcă ele nu pot avea drept unelte decît mari virtuţi“ [1].

Tocmai în plasa acestui uriaş păianjen nimereşte tînărul Marcillac. Se aruncă în ochiurile ei, mînat, în primul rînd, de solidaritatea de clasă: se opune lui Richelieu pentru că e moştenitorul ducilor de La Roche şi înţelege să-şi apere fieful şi prerogativele. O face şi pentru că, abia sosit la curte, se îndrăgosteşte de „o mîndră păstoriţă“, de Marie de Hautefort, domnişoară de onoare a reginei.

Prin Marie, François de Marcillac devine confidentul Anei de Austria. Mai tîrziu, cînd faptele se vor fi înscris în istoria Franţei, La Rochefoucauld va povesti în *Memoriile* sale întîmplările legate de dragostea pătimaşă dintre regină şi ducele de Buckingham, ambasadorul Angliei. E vorba acolo de întrevederi secrete, de bijuteriile coroanei, de batiste furate şi de alte multe episoade, pe care le va folosi un romancier romantic şi popular, Alexandre Dumas, în romanul său *Cei trei muşchetari*. Cînd regina se compromite şi, speriată, recurge la ajutorul trimisului Spaniei, trădînd fără şovăială secretele şi interesele Franţei, Marcillac nu găseşte nimic mai bun de făcut decît să-şi pună onoarea şi viaţa la picioarele ei. Dar iată cum explică chiar el această aventură, însoţind-o de o subtilă autoanaliză psihologică: „încolţită (este vorba de regină), părăsită de toţi, lipsită de orice ajutor şi neîndrăznind să-şi mărturisească necazurile decît domnişoarei de Hautefort şi mie, (regina) îmi propuse să le răpesc pe amîndouă şi să le conduc la Bruxelles. Oricîte primejdii şi greutăţi aş fi putut întîmpina într-o asemenea aventură, pot spune că acest plan îmi făcu plăcerea cea mai mare pe care am simţit-o vreodată în viaţă. Eram la o vîrstă (avea douăzeci şi patru de ani) cînd eşti ispitit de faptele

[1] Tallemant des Réaux, *op. cit.*, p. 216.

extraordinare şi strălucite şi mi se părea că nimic nu poate fi mai nostim decît să răpesc în acelaşi timp pe regină regelui, soţul ei, şi cardinalului de Richelieu, care o privea cu ochi geloşi, şi pe domnişoara de Hautefort regelui, care-şi pierdea capul după ea." [1]

Din fericire pentru La Rochefoucauld şi pentru literatura franceză, acest proiect nu fu realizat. Cardinalul, aflînd că se pregăteşte o fugă, ia deîndată măsuri : o spovedeşte pe regină şi o pune sub o strînsă supraveghere ; pe tînărul La Rochefoucauld îl cheamă, îl ceartă şi-l trimite opt zile la Bastilia.

Acest episod, ales printre multele trăite de bătăliosul La Rochefoucauld în acea vreme, este însemnat pentru două motive : mai întîi din pricina reacţiei cardinalului faţă de viitorul moralist, apoi pentru că el îndreptăţeşte ura pe care o va purta mai tîrziu La Rochefoucauld reginei. Am văzut că Richelieu, cînd era vorba de opoziţia feudalilor, nu glumea şi că era gata să taie capete cînd nevoia se făcea simţită. Dar, cu La Rochefoucauld, constatăm că Richelieu se poartă cu o neaşteptată indulgenţă. Indulgenţă justificată, poate, de un anumit dispreţ. Cardinalul trebuie să-şi fi spus anume că acest Céladon, care se amestecă în politică, nu e primejdios. Inteligent şi lucid, tînărul Marcillac se contemplă făptuind şi, tot contemplîndu-se, îşi pierde vremea şi energia. De altfel, cînd e vorba de comploturi serioase stă deoparte. În cele grave, care se sfîrşesc cu decapitări — acela al lui Cinq-Mars, de pildă — nu e niciodată prezent. La Rochefoucauld este omul sentimentului şi al ambiţiei. O femeie sau o faptă strălucită, iată ce-l ispiteşte. Pentru un asemenea individ nu merită să te încarci cu o crimă. Mai tîrziu, Retz va spune despre La Rochefoucauld : „A fost totdeauna şovăielnic. Şovăiala aceasta n-a provenit din imaginaţia lui, care este foarte vie şi bogată ; n-o pot pune nici pe socoteala judecăţii sale, care, deşi nu e desăvîrşită, cînd e vorba de fapte, e totuşi temeinică ; sigur este că efectele acestei şovăieli se văd fără ca noi

[1] La Rochefoucauld, *Oeuvres*, éd. Gilbert et Gourdault, Hachette, Paris, 1874, T. II, pp. 28—29.

Scanned with OKEN Scanner

să-i cunoaştem izvoarele." [1] La drept vorbind, La Rochefoucauld e un feudal capricios, impresionabil, sensibil la plăcerile inteligenţei. Observă, analizează, se amuză, se întreabă şi se hotărăşte să făptuiască abia în ultima clipă. Cardinalul înţelege îndată cu cine are de-a face. Diagnosticul psihologic al lui Richelieu este foarte sigur.

Spuneam că al doilea motiv, pentru care acest episod este deosebit de însemnat, izvorăşte din relaţiile reginei cu La Rochefoucauld. Într-adevăr, episodul acesta ne dovedeşte că, în 1637, La Rochefoucauld era devotat pînă la moarte Anei de Austria. Regina îi va fi ea cîndva recunoscătoare? În 1642, Richelieu închide ochii. Cu un an mai tîrziu moare şi regele. Ana de Austria devine regentă. La Rochefoucauld are acum treizeci de ani, poartă unul dintre cele mai strălucite nume ale Franţei, este credincios şi brav: ar fi firesc ca regina să-i acorde cele mai înalte demnităţi. Între timp, de altfel, viitorul moralist devine iubitul ducesei de Chevreuse, prietena intimă a Anei: dragostea şi politica păreau a se uni în chip armonios.

Dar iată că pe orizontul politic apare o nouă stea: cardinalul Mazarin. Între partidul „Importanţilor", care numără pe toţi vechii prieteni ai reginei — ducii de Beaufort, de Guise, de La Rochefoucauld — şi cardinalul-ministru, regina optează pentru „Sicilian". Şi atunci, La Rochefoucauld are brusca, evidenta, concreta revelaţie a nerecunoştinţei. Femeia aceasta, pentru care îşi pusese de zeci de ori capul în primejdie, ajunsă puternică face jocul „Sicilianului". Mazarin e moştenitorul direct al politicii lui Richelieu, mai odios decît acesta din urmă, de altfel, pentru că e mai arivist, mai ipocrit, mai venal, pentru că mizează pe farmecul lui învăluitor, care zăpăceşte pe femeia mereu prezentă în Ana de Austria, în sfîrşit pentru că e un venetic. Recunoştinţă, prietenie! Cuvinte zadarnice! Oare La Rochefoucauld se va resemna, va pleca supărat în fieful lui şi va începe de pe acum cariera

[1] Cardinal de Retz, *Oeuvres*, éd. Feuillet, Hachette, Paris, 1872, T. II, p. 181.

sa de moralist? Nici gînd. El reacţionează imediat ca un feudal orgolios şi imprudent. „M-am bucurat să văd — spune el — că, oricît m-ar fi redus asprimea reginei şi ura cardinalului, îmi mai rămîneau mijloace de a mă putea răzbuna.“ [1]

Dar se întîmplă ca aceste căi să treacă tot prin inima unei femei. Acum e vorba de ducesa de Longueville, sora principelui de Condé. La Rochefoucauld se apropie de Anne-Geneviève mînat de setea lui de răzbunare. Doamna de Longueville stă în miezul comploturilor împotriva lui Mazarin. Condé, Bourbon şi el, năzuieşte la tronul Franţei. Principele nutreşte pentru sora lui, pentru romanţioasa şi exaltata ducesă de Longueville, o afecţiune violentă şi tulbure. A o cuceri pe Anne-Geneviève înseamnă a-l avea pe Condé de partea sa. Iată cu ce sinceritate cinică ne mărturiseşte ducele proiectele sale sentimentale. (Trebuie spus că, în clipa cînd La Rochefoucauld se pregăteşte s-o seducă pe doamna de Longueville, acesteia îi face curte Miossens, viitorul mareşal d'Albret) : „aveam — spune La Rochefoucauld în *Memoriile* sale — toate motivele să cred că puteam folosi cu mult mai bine decît Miossens prietenia şi încrederea doamnei de Longueville ; l-am convins şi pe el de aceasta. Ştia cum stăteam la curte ; i-am desfăşurat planurile mele ; i-am spus, de asemenea, că am intenţia de a fi cu desăvîrşire leal şi că nu voi încerca s-o cuceresc pe doamna de Longueville decît dacă-mi va da el mînă liberă. Trebuie să mărturisesc că l-am şi acrit împotriva ei ca s-o obţin mai uşor, fără a-i spune, de altfel, nici un fapt care să nu fie adevărat.“ [2]

Să fim drepţi şi să recunoaştem că pe omul pictat în *Maxime* La Rochefoucauld nu-l va găsi numai în jurul său, la marii feudali, fraţii lui de sînge, dar şi în el însuşi, în acest suflet de mare fiară, fără scrupule şi fără milă.

Experienţa psihologică a lui La Rochefoucauld va avea, de altfel, ocazia să se îmbogăţească în curînd

[1] La Rochefoucauld, *op. cit.*, T. II, p. 109.
[2] *Idem*, pp. 95—96.

în chip substanţial. Într-adevăr, la 15 august 1648, izbucneşte prima frondă. La Rochefoucauld va dovedi ulterior că e în stare să înţeleagă de minune mecanismul psihologic al indivizilor. Cu prilejul frondelor, constatăm că acela al evenimentelor istorice îi scapă. În această privinţă, comparaţia dintre *Memoriile* lui La Rochefoucauld şi acelea ale cardinalului de Retz este în favoarea acestuia din urmă.

Retz este şi el un moralist, un om care extrage legile morale din propria lui experienţă, şi nu le deduce dintr-un sistem filozofic. El nu scrie însă *Maxime* şi, ca atare, a rămas în istoria literară ca memorialist. Să ne fie îngăduit a ne opri totuşi o clipă în faţa acestui chip care face „*pendant*“ cu acela al lui La Rochefoucauld. Paul de Gondi, italian de origine, fusese făcut abate fără voia sa ; apoi ajunsese episcop al Parisului prin legile moşteririi (episcopatul acesta era rezervat de mai bine de un secol familiei de Retz). Curînd năzuieşte să fie, şi va reuşi s-ajungă, cardinal. Retz este ambiţios, cabotin, demagog şi n-are niciun fel de scrupule, dar e dăruit de natură cu o inteligenţă pătrunzătoare, care vede departe şi prevede seismele înainte ca alţii să le perceapă. Cînd izbucneşte prima frondă, Retz înţelege ce rol e menit a juca pe scena istoriei poporul. Îşi dă seama că o revoluţie nu poate fi rezultatul unor intrigi de palat, al intereselor unui partid sau ale unor persoane, al patimilor amoroase, ci altceva, ceva deosebit, mare şi necesar, ale cărui rădăcini şi temeiuri se află în sînul maselor anonime. Iată cum evocă Retz în *Memoriile* lui începutul marii răscoale din 1648 : „Mai întîi se ivi o boare uşoară, o lumină sau, mai bine zis, o scînteie de viaţă, şi acest semn, la început abia perceptibil, nu fu dat nici de către Gaston d'Orléans, nici de către principele de Condé, nici de către maimarii regatului ; nu provinciile îl făcură, ci Parlamentul ; acesta, pînă-n zilele noastre, nu dăduse niciodată semnalul unei revoluţii şi, fără îndoială, ar fi osîndit cu hotărîri sîngeroase aceea pe care o făcea el însuşi dacă altul ar fi început-o. Parlamentul murmură cînd fu vorba de Edic-

tul tarifului ; şi îndată ce murmurul îi fu auzit, mulţimea se trezi. Ea începu să caute, pe dibuite, încă somnoroasă, legile... şi atunci poporul intră în altar ; el ridică vălul, menit s-acopere tot ce se poate spune, tot ce se poate crede despre dreptul popoarelor şi despre cel al regilor, care nu se împacă niciodată mai bine împreună decît în tăcere.“ [1]

În *Memoriile* lui La Rochefoucauld nu se află o asemenea pagină. La Rochefoucauld îşi închipuie că revoluţiile sînt făcute de către indivizi, pentru indivizi. Aci stă greşeala lui. Şi, tocmai de aceea, se aruncă în vîltoare, pentru motive personale şi mărunte : pentru că Mazarin l-a înşelat şi nu l-a numit pair de Franţa, după cum îi făgăduise ; fiindcă vrea să se răzbune împotriva nerecunoscătoarei Ana de Austria ; ca să-şi manifeste supărarea că nu i s-a acordat soţiei sale (pe care n-o vede niciodată) dreptul la un taburet în camera reginei ; pentru că doreşte, în sfîrşit, să arate doamnei de Longueville cît e de viteaz. Căci, între timp, se îndrăgostise nebuneşte de femeia pe care o sedusese din calcul politic.

Nu vom povesti aci episoadele încurcate ale frondelor, ci vom încerca să evocăm numai acele fapte menite a servi drept cadru dramei personale a ducelui. Tulburările izbucnesc la Paris în luna august 1648. Poporul, burghezia şi principii se aliază împotriva lui Mazarin, învinovăţit că stoarce ţara pentru a se îmbogăţi el şi familia lui. Începutul frondei constituie o clipă rară în veacul al XVII-lea : una cînd toate clasele se unesc împotriva unui duşman comun. Rară şi scurtă. Interesele celor trei clase sînt divergente. Burghezia, care stătuse încă din veacul al XIII-lea alături de coroană, se răscoală, supărată de creşterea dărilor. Cînd cardinalul făgăduieşte avantaje şi reduceri, burghezii, speriaţi de ceea ce numeau ei „excesele“ populare şi de sălbăticia baronilor, reveniţi la instinctele lor ancestrale de pradă şi măcel, încheie o pace grăbită cu monarhia la Rueil (martie

[1] Cardinalul de Retz, *op. cit.*, T. I, pp. 293—294.

1649). Prima frondă, Fronda parlamentară, a luat sfîrşit.

În aceste ape tulburi, revărsate timp de aproape un an, aristocraţii nu pescuiseră nimic. Poporul rămăsese, şi el, la fel de necăjit. Şi atunci, feudalii, folosind nemulţumirea maselor, încep din nou lupta. Condé, generalisim al Franţei, avea aproape toată armata în mîna sa. În prima clipă, el stătuse alături de rege. Apoi, nemulţumit de niscaiva făgăduieli călcate de către „Sicilian", întorsese armele împotriva coroanei, în timp ce Turenne, rebel la început, se supune lui Mazarin şi merge întru întîmpinarea lui Condé. Astfel, din certuri, din orgolii rănite, din interese mărunte şi din mereu tragica mizerie a poporului se hrăneşte această răscoală, care însîngerează străzile Parisului şi multe dintre provinciile Franţei timp de aproape patru ani. J. Bourdeau are dreptate să observe că „nici o pagină din istoria Franţei nu evocă atît de bine fronda precum o fac gravurile lui Callot. Pictorul face sensibil contrastul dintre îngîmfaţii seniori, acoperiţi cu pene şi broderii, şi bieţii ţărani zdrenţăroşi, descărnaţi, roşi de mizerie şi mîncaţi de păduchi. Aceşti Condé, aceşti La Rochefoucauld, în fruntea baronilor lor — spune Bourdeau — s-au purtat pe vremea frondelor ca nişte tîlhari de drumul mare, şefi de bande, şi ce bande ! Mercenarii lor pradă, ard, schingiuesc bărbaţii, violează femeile ; justiţia a încetat să existe. Feudalii profită de răscoală pentru a trăi ca nişte lupi în munţi... Ţăranul mănîncă ghindă. Douăzeci şi trei de mii de oameni sînt închişi pentru că n-au plătit dările. O sută de mii de cerşetori rătăcesc, în 1652, pe străzile Parisului. În spitale se înghesuiesc cîte şapte răniţi într-un pat. Fronda este unul dintre episoadele cele mai sterpe şi mai aspre pe care le-a trăit Franţa." [1]

Pe cînd cei mici suferă, „La Bordeaux galanteria se amestecă cu războiul. Dragostea şi duelurile pricinuite de intrigile amoroase ocupă pe partizanii principilor tot atît pe cît îi ocupă lupta împotriva trupelor

[1] J. Bourdeau, *La Rochefoucauld*, Hachette, Paris, 1924, p. 64.

regale. Femeile, chiar şi principesa de Condé, iau parte la lucrările de apărare, cărînd pămînt în coşuleţe împodobite cu panglici. Cînd se lasă seara, ducele de La Rochefoucauld aduce lăutari, oferă fructe şi dulceţuri. Apoi se încinge un chef : cîntece şi dansuri care durează pînă-n zori. Acestei veselii îi urmează acte de sălbăticie." [1]

Pentru marii feudali povestea aceasta seamănă cu un joc : ea are farmecul de netăgăduit al primejdiei. Bărbaţii îşi arată bravura şi se bat pentru ochii frumoşi ai iubitelor lor. Femeile mai scapă de soţii geloşi. Astfel doamna de Longueville se străduieşte să-l împiedice pe Condé de a încheia pacea pentru a nu fi silită să se-ntoarcă la Rouen, unde o aşteaptă Longueville, înarmat cu fulgere precum Jupiter. Cu o cinică şi lucidă sinceritate, Retz, prins de Mazarin şi închis la Vincennes, îi scrie lui Lenet la 25 octombrie 1652 : „în curînd vom jura că nu vom mai întreprinde nimic împotriva regelui. Îţi mărturisesc că mă simt foarte încurcat, căci te asigur că nu voi mai şti ce să fac cînd nu voi mai făptui nimic rău." Poporul Parisului, lucid şi glumeţ, cu toate nenorocirile lui, cîntă astfel urmările catastrofale ale amorurilor nobiliare :

Si l'amour de Marcillac
Fait durer ce miquemac
De longtemps la paix n'est faite,
Et bientôt cette amourette
Nous mettra tous au bissac. [2]

Mai mult feudali decît francezi, frondeurii, văzîndu-se încolţiţi, cheamă într-ajutor Spania. Mazarin le răspunde printr-o alianţă cu principii germani ai Palatinatului. Încă un pas şi Franţa va deveni terenul unei conflagraţii generale.

Între timp, certurile dintre frondeuri se înteţesc şi Condé, obosit mai mult de intrigi decît de lupte, se hotărăşte, cu toate presiunile tulburătoarei Anne-Ge-

[1] J. Bourdeau, *La Rochefoucauld*, Hachette, Paris, 1924, p. 52.
[2] Apud : J. Bourdeau, *op. cit.*, p. 47.

Scanned with OKEN Scanner

nevième, să se împace cu Mazarin. Nobilimea obține cu acest prilej cîteva privilegii iluzorii ; burghezia și Coroana, strîns legate, ies întărite, iar poporul constată că a fost încă o dată înșelat.

La Rochefoucauld, începînd din 1649, stătuse alături de Condé. De Condé îl legau fire numeroase : solidaritatea de clasă, dorința lui de răzbunare împotriva reginei și dragostea pentru doamna de Longueville. Curînd, de altfel, el înțelege că partida e pierdută : vede puerilitatea și inconsecvența tovarășilor săi de arme, încetează să creadă în viitorul cauzei pe care o servește. Ar vrea să împace pe Condé cu Mazarin. Are cîteva întrevederi tainice cu cardinalul. Dar de trădat nu-și poate trăda partidul, și apoi are și o concepție romanțioasă a vieții, pe care nu și-a revizuit-o încă. Aflînd că, din porunca lui Mazarin, armata regală dărîmă zidurile castelului său din Verteuil, La Rochefoucauld se bucură, căci, spune un contemporan, Lenet : „era mulțumit să-i dovedească ducesei de Longueville că jertfește totul de dragul ei“ [1].

Aceste sentimente cavalerești coexistă, de altfel, în sufletul lui La Rochefoucauld cu calcule, răceală și cruzime. Scena, de pildă, petrecută în sălile Parlamentului aruncă o ciudată lumină asupra lumii feudale din al XVII-lea veac. Retz este în august 1651 partizanul Anei de Austria, în timp ce La Rochefoucauld e aliatul lui Condé. Actul de acuzare împotriva rebelului Condé urmează a fi citit în sălile Parlamentului. Retz aduce pe oamenii săi ca să susțină tezele proclamației.

Condé vine și el cu partizanii lui. Printre aceștia se află ducele de La Rochefoucauld. Iată-i, așadar, pe cei doi viitori moraliști ai Franței față-n față. Unul e în sutană, celălalt în „pourpoint“. La Rochefoucauld nu-l poate ucide în duel pe Retz. Ingenios fiind, găsește însă o soluție : prinde capul lui Retz între două uși și cheamă pe doi gentilomi de ai săi cărora le poruncește să-l decapiteze pe tînărul episcop. Acesta, ajutat de

[1] La Rochefoucauld, *op. cit.*, T. I, p. XLIV.

garda lui, reuşeşte să scape şi se duce să se plîngă preşedintelui Parlamentului. La Rochefoucauld îi strigă atunci: „Trădătorule, puţin îmi pasă de ce o să păţeşti! Eu — povesteşte Retz — îi răspunsei atunci: — Stai puţin, amice, eşti un fricos (minţeam, căci e foarte viteaz) şi eu sînt preot, nu ne putem, aşadar, bate în duel. La aceste vorbe, domnul de Brissac îl ameninţă pe La Rochefoucauld cu bastonul, iar acesta încercă să-l lovească pe Brissac cu pintenii. Domnii preşedinţi, crezînd că lupta reîncepe, se zvîrliră şi ei între noi.“ [1]

Tragicomedia aceasta este pe sfîrşite. Ea culmineză într-o bătălie care are loc chiar la porţile Parisului, anume la Porte Saint-Antoine. Condé, bătut de Turenne la Bléneau (7 aprilie 1652), aleargă cu La Rochefoucauld la Paris pentru a strînge noi trupe. Ciocnirea dintre cele două armate are loc în cartierul Saint-Antoine. Ducesa de Montpensier, vara primară a regelui, ajută trupele rebele, poruncind să se tragă cu tunul din donjonul Bastiliei asupra lui Turenne. La Rochefoucauld comandă diviziile de la baricada Picpus. Aflăm din *Memoriile* ducesei de Montpensier cum se termină pentru La Rochefoucauld Fronda Principilor: „În strada Tixeranderie îmi fu dat să văd un spectacol înspăimîntător: era ducele de La Rochefoucauld, căruia un glonte îi atinsese amîndoi ochii. Păreau că-i ies din cap, atîta sînge pierdea. Faţa îi era toată mînjită şi sufla tare ca şi cînd s-ar fi temut ca sîngele care-i curgea peste gură să nu-l înăbuşe. Fiul lui îl ţinea de o mînă şi Gourville de cealaltă, căci nu vedea. Era călare şi îmbrăcat în alb. M-am oprit să-i vorbesc, dar nu-mi răspunse.“

Cu lupta de la Porte Saint-Antoine a luat sfîrşit a doua frondă. Partidul principilor este învins. Condé aleargă la domnişoara de Montpensier plîngînd şi îi spune: „Mi-am ucis toţi prietenii“. La Rochefoucauld e grav rănit a doua oară; e şi ruinat, căci războiul a fost susţinut cu banii lui şi ai altor cîtorva. În această

[1] V. Cardinal de Retz, *op. cit.*, T. III, p. 500.

cumplită răspîntie i se pare că i-a rămas totuşi un lucru de preţ: dragostea doamnei de Longueville. A doua zi după lupta de la baricada Picpus, ducele porunceşte să fie gravate aceste două versuri sub un portret al Annei-Geneviève:

Faisant la guerre au roi, j'ai perdu les deux yeux;
Mais pour un tel objet, je l'aurais faite aux Dieux.

Dar doamna de Longueville, după ce-l iubise nebuneşte pe La Rochefoucauld, după ce-i dăruise un fiu, născut în orele înfierbîntate ale asediului chiar în palatul primăriei pariziene, după ce se luptase de dragul lui pe străzi, îmbrăcată-n paj şi strigînd: „Guerra, Guerra!", după ce-i trimisese scrisori fierbinţi, unde-i spunea: „sînt mai mult a ta decît am fost vreodată a mea însămi" (26 noiembrie, 1650), iată că-l părăseşte de pe o zi pe alta, căci se îndrăgosteşte pe neaşteptate de ducele de Nemours, care o însoţise de la Bourges la Bordeaux.

La Rochefoucauld are acum patruzeci de ani. Trupul îi este acoperit de răni, sufletul îi sîngerează. Nu-i mai rămîne decît să părăsească Parisul. Se duce la Verteuil şi încearcă să ridice măcar în parte zidurile castelului său feudal. La Verteuil locuieşte patru ani de zile. E foarte singur. Meditează şi citeşte. El, care trăise atîtea, vrea acum să înţeleagă viaţa, oamenii, întîmplările. Istoricii antici îi înfăţişează o lume crudă, aspră, îndrăgostită de risc, asemănătoare cu aceea din care el însuşi făcuse parte. Tocmai de aceea se afundă în lectura lui Tacit, a lui Sallustiu şi Seneca. Cînd doreşte să ia contact cu o înţelepciune mai modernă şi mai apropiată, recurge la Montaigne, la Balthazar Gracian, la Castiglione. Timpul se scurge astfel încet, punctat de suferinţă. În 1649, fusese rănit în prima frondă. Pe vechile cicatrice se altoieşte acum un cumplit reumatism. Vederea şi-a recăpătat-o, dar ochii îl dor şi îi lăcrimează. Se şi plictiseşte. Şi atunci făgăduieşte că va fi supus. Regele rămîne neîncrezător, dar

Scanned with OKEN Scanner

îi îngăduie totuşi să se întoarcă la Paris, ba îi acordă şi o pensie de opt mii de livre.

La Rochefoucauld se întoarce în capitală în 1656. E foarte schimbat: îmbătrînit şi melancolic. Vede lume puţină: cîţiva dintre vechii frondeuri, acuma obosiţi şi potoliţi. Între alţii, pe domnişoara de Montpensier, care-i cere să-şi facă portretul pentru a-l insera într-o culegere; aceasta va apărea sub titlul *Galeria portretului* (1659). Ducele se hotărăşte să scrie cîteva pagini, unde se pictează astfel precum arată acum, în 1658, la cei patruzeci şi cinci de ani ai săi.

Autoportretul e veridic, de fel idealizat, mai confidenţial şi mai intim decît ne-am fi putut aştepta din partea orgoliosului La Rochefoucauld. Iată-l în clasica lui simplitate:

„Sînt de talie mijlocie şi bine proporţionat. Tenul meu e brun, dar neted; fruntea înaltă, fără exagerare; ochii negri, mici şi cam în fundul capului; sprîncenele negre şi stufoase, dar bine desenate. Nu prea ştiu ce fel de nas am, căci n-aş putea spune că e turtit, sau mare, sau ascuţit, după cîte cred cel puţin: tot ce ştiu este că e mai degrabă mare decît mic şi că coboară cam jos... Dacă e vorba de felul meu de a fi, trebuie să spun, în primul rînd, că sînt melancolic, şi într-atît de melancolic încît de trei sau patru ani nu cred să fi rîs mai mult de trei sau patru ori. Aş suferi, pare-mi-se, totuşi, de o melancolie destul de dulce, dacă n-aş avea-o decît pe aceea datorită temperamentului meu; dar am atîtea alte pricini, şi acestea îmi nutresc atît de puternic închipuirea şi îmi ocupă atît de deplin mintea, încît cea mai mare parte din timp sau visez fără a spune nici un cuvînt, sau vorbesc fără a depune nici un fel de interes faţă de ce spun... Sînt inteligent şi o declar fără a şovăi, căci de ce aş face mofturi? Sînt, deci, inteligent, dar melancolia mi-a întunecat spiritul, căci, deşi vorbesc cu uşurinţă, deşi am o memorie bună, deşi nu gîndesc în chip confuz, sînt atît de absorbit de mîhnirea mea, încît exprim destul de aproximativ ceea ce vreau să spun. Conversaţiile oamenilor de lume (*„des honnêtes gens“*) fac parte dintre plăcerile care mi-au rămas.

Scanned with OKEN Scanner

Le apreciez cînd sînt serioase şi se aplică problemelor morale... Pasiunile mele sînt stăpînite ; rareori am fost văzut dedîndu-mă mîniei şi de urît n-am urît pe nimeni.

Nu sînt totuşi incapabil de a mă răzbuna dacă cineva mă jigneşte şi dacă onoarea mi-e pusă în joc. Dimpotrivă, sînt sigur că simţul datoriei ar înlocui atît de bine ura, încît m-aş răzbuna cu mai multă vigoare decît mulţi alţii. Ambiţia nu mă chinuie. Nu mi-e frică de nimic şi nu mi-e frică de fel de moarte. Nu prea ştiu ce-i mila şi n-aş vrea s-o resimt niciodată. Totuşi, aş da orice ca s-ajut un om în nevoie şi cred, de altfel, că trebuie să facem orice pentru a-l ajuta... căci nenorociţii sînt atît de proşti încît se bucură de aceasta... Galant am fost puţin, pe vremuri... acum am renunţat la acest joc *(aux fleurettes)*. Eu, care cunosc toată gingăşia şi toată puterea dragostei, dacă mi s-ar mai întîmpla să iubesc, aş iubi în acest chip ; dar, astfel cum mă văd, nu prea cred ca o asemenea cunoaştere să coboare la mine din minte în inimă." [1]

Portretul acesta schiţează silueta foarte vie a marelui senior dezamăgit, ros de melancolia puterii pierdute, rece, impasibil faţă de durerile altora şi dorind să pară şi mai impasibil decît este în realitate, dispreţuitor, blazat şi sigur de a nu se mai putea lăsa prins în mrejele dragostei. Acesta este omul care, din plictis, modă şi tristeţe, se apucă să scrie. Primul gen literar care-l ispiteşte sînt *Memoriile* şi e firesc să fie astfel. *Memoriile* sînt întruchiparea scrisă a regretelor sale. Dar, fapt ciudat : La Rochefoucauld începe cu sfîrşitul. Cărţile III, IV, V şi VI, adică acelea cuprinzînd evenimentele celor două fronde, sînt aproape cu siguranţă produsul anilor 1656—1660 ; ele sînt scrise, adică, înainte de moartea lui Mazarin. Cartea a doua, unde sînt evocate întîmplările dintre 1643 şi 1649, a fost probabil redactată îndată după aceea, dat fiind că ea apare în 1662. Cartea I, dedicată tinereţii autorului, este ultima în ordinea compoziţiei.

[1] La Rochefoucauld, *op. cit.*, T. I, pp. 5—11.

Pe cînd începuse să scrie, La Rochefoucauld îşi alcătuise la Paris un mic cerc de prieteni. Între anii 1656 şi 1665, el este îndeosebi legat de marchiza de Sablé. Rolul acestei femei este atît de însemnat în geneza *Maximelor*, încît să ne fie îngăduit a ne opri o clipă în faţa chipului ei.

Madeleine de Souvray se născuse în 1599. Frumoasă şi deşteaptă, ea împodobise curtea lui Henric al IV-lea ca domnişoară de onoare a Mariei de Medicis. Apoi fusese căsătorită, fără voia ei, cu marchizul de Sablé. Această întovărăşire silită justificase multele abateri ale galantei marchize de Sablé. Unul dintre numeroşii ei iubiţi fusese ducele de Montmorency, acela pe care-l executase Richelieu. În timpul frondei, marchiza stătuse, cum era firesc, alături de oamenii castei sale.

Acum, prin 1660, Madeleine de Sablé e o femeie bătrînă, grasă, mîncăcioasă şi ipohondră. Locuieşte în incinta Port-Royal-ului parizian. O uşă a apartamentului ei dă spre grădina mănăstirii, o alta pe strada Saint-Jacques. Simbolică aşezare: doamna de Sablé este totodată mistică şi mondenă. Are cel mai bun bucătar din Paris, îi place să-şi primească prietenii la masă, dar se teme de boli şi se gîndeşte mereu la moarte. La ea nu poţi pătrunde decît cu greu, anunţat, poftit şi îmbrăcat în vestibul cu un halat; prin odăi ard substanţe menite să purifice aerul. Doamna de Sablé susţine că bolile s-ar lua, şi Tallemant a auzit-o spunînd mii de „absurdităţi": de pildă, că „guturaiul şi pojarul sînt contagioase"[1]. Ca să-i mai treacă timpul şi să-şi mai uite de tristeţi şi obsesii, marchiza scrie şi îndeamnă şi pe prietenii ei să scrie.

La ducesa de Montpensier sînt la modă portretele. Marchiza de Sablé îndrăgeşte jocul maximelor. Cineva propune o temă. Ceilalţi o reţin, reflectează, apoi compun una sau mai multe maxime. Cînd au reuşit să exprime gîndul lor (care este al lor şi al celorlalţi) într-un chip succint, nostim şi surprinzător, vin la doamna de Sablé să-şi citească micile compoziţii; sentinţa este aplicată, spre control, cazurilor concrete. Se

[1] Tallemant des Réaux, *op. cit.*, p. 517.

mai bîrfeşte, se mai rîde, şi astfel îşi adoarme greaua ei melancolie această lume crepusculară.

S-a spus uneori că *Maximele* lui La Rochefoucauld ar fi o operă colectivă, produsul „conversaţiilor serioase cu aplicaţii morale", care aveau loc în acest salon, alcătuit din vechii frondeuri, din unii libertini şi din numeroşi jansenişti.

Dacă ne gîndim la geneza *Maximelor*, ipoteza nu este de loc absurdă. În salonul doamnei de Sablé, toţi musafirii compuneau sentinţe, începînd cu gazda. *Maximele marchizei de Sablé* vor apărea în 1678. Prietenii marchizei sînt nu numai vechii frondeuri şi frondeuse, dar şi medici, abaţi şi filozofi. Iată cîţiva, de pildă: abatele d'Ailly, editorul şi prefaţatorul *Maximelor marchizei de Sablé*; d'Ailly va publica şi el *Maxime*. Jacques Esprit, jansenist, membru al Academiei Franceze, mult preţuit de La Rochefoucauld, care-i cere sfaturi literare; Esprit scrie în 1678 o carte de maxime morale, intitulată *Despre falsitatea virtuţilor omeneşti (De la fausseté des vertus humaines)*; Domat, vestitul jurisconsult, adept al lui Hobbes, compune şi el *Cugetări*[1]; jansenistul Nicole publică între 1671 şi 1678 cele patru tomuri ale *Eseurilor* sale de *morală (Essais de morale)*; în sfîrşit, Pascal trece şi el prin salonul doamnei de Sablé[2].

Maximele scrise de către prietenii marchizei au anumite puncte comune: un pesimism funciar, privind firea omenească, o neîncredere absolută faţă de ceea ce se numeşte „virtute", o reacţie defensivă cînd e vorba de pasiuni, explicabilă la nişte oameni care simţiseră prea mult şi trăiseră prea tare. Anumite nuanţe diferenţiază totuşi între ei pe aceşti moralişti minori. Maximele cele mai fade şi cele mai mediocre sînt acelea ale abatelui d'Ailly. Iată, de pildă, o mostră: „Bunul-simţ trebuie să fie arbitrul regulilor atît antice cît şi moderne; tot ce nu i se supune este fals."

---

[1] V. V. Cousin, *Madame de Sablé*, éd. Didier, Paris, 1859, p. 129.

[2] Cousin susţine că multe dintre *Cugetările* lui Pascal ar fi fost concepute, sub influenţa acestui salon, ca maxime şi nu ca material pregătitor pentru *Apologie*. (V. Cousin, *op. cit.*, pp. 131—134.)

Maximele marchizei, fără a fi ingenioase, reprezintă o poziție coerentă în fața vieții, o anumită indulgență, colorată de simpatie, rară în acea vreme. Într-una dintre maximele sale, doamna de Sablé pare a răspunde pesimismului lui La Rochefoucauld. „Nu există nimic — spune ea — unde să nu se afle ceva bun. Bunului-gust îi este dat să găsească binele în fiece lucru ; dar maliția descoperă cîte un viciu între mai multe virtuți ; îl scoate la iveală și face zgomot în jurul lui, ceea ce este mai degrabă un semn de răutate, decît o probă de discernămînt, și un mod destul de discutabil de a-ți petrece viața hrănindu-te cu imperfecțiile celorlalți."

Jacques Esprit scrie maxime dezvoltate, un fel de tratat sistematic de morală. În cincizeci și patru de capitole, el analizează cincizeci și patru de așa-zise „false virtuți". Generozitatea, sinceritatea, prietenia, durerea resimțită față de moartea rudelor apropiate sau a prietenilor, recunoștința, și alte multe sentimente generoase — scrie Esprit — sînt simple „deghizări" ale interesului și egoismului. Omul e o făptură iremediabil coruptă, pe care nu l-ar putea mîntui decît „actul credinței". Virtuțile păgînilor, lipsiți de ajutorul harului divin, erau în realitate o colecție de monstruoase reacții ale fiarei instinctive, ascunsă în fiecare dintre noi. Jacques Esprit pictează astfel, cu cele mai negre culori, un portret al omului, și pînza aceasta sumbră ar fi menită să ne înspăimînte dacă artistul ar fi avut, pe lîngă schema de idei, împrumutată de la augustinieni, și adîncimea psihologică pe care singur geniul sau măcar talentul le acordă. Dar, vai, Esprit n-are nici un pic de talent ! Pesimismul jansenist se diluează sub pana lui și banalitățile curg ca ploaia. Pînă și patetismul unui Pascal, pe care-l simțim rătăcind prin paginile lui Esprit, apare searbăd și pueril într-acest reflex mediocru al lui.[1]

---

[1] V. J. Esprit, *La fausseté des vertus humaines*, éd. Et. Roger, Amsterdamm, 1717.

Scanned with OKEN Scanner

Domat e mai original în totala lui amărăciune. Alcest este pe lîngă el un optimist. „N-aş fi — spune el într-un rînd — nici de părerea lui Democrit, nici de aceea a lui Heraclit ; aş lua o a treia cale, mai potrivită firii mele, anume aceea de a fi zilnic mînios pe lumea întreagă.“ [1]

Pe la 1660, nu se compuneau, de altfel, maxime şi discursuri morale numai în salonul doamnei de Sablé. La Londra, de pildă, se afla un ilustru exilat francez, Contele de Saint-Evremond. Contemporan cu La Rochefoucauld şi Retz, Saint-Evremond intrase şi el în conflict cu Mazarin, care-l închisese în două rînduri la Bastilia (1653 şi 1658). În 1661, marele feudal fugise în Olanda şi se instalase apoi în Anglia ; Saint-Evremond rămîne la Londra pînă la moartea sa (1703). Contele este un discipol al lui Gassendi, un aristocrat libertin, care, în climatul liberal al Angliei, se dezvoltă ca un „voltairian“ *avant la lettre*.

Pînă la 1665, adică pînă în jurul datei cînd La Rochefoucauld publică *Maximele* sale, Saint-Evremond scrisese numeroase opuscule şi scrisori ; începînd din 1661, el le trimite pe acestea din Anglia prietenilor săi parizieni, printre alţii şi mai ales acelei curtezane filozoafe, în care secolul al XVIII-lea părea a se fi şi întrupat cu o clipă mai devreme, lui Ninon de Lenclos. Saint-Evremond nu-şi face nici el iluzii asupra naturii omeneşti. Numai că socoate viciile necesare şi le priveşte nu numai cu indulgenţă, dar şi cu o simpatie, unde ghicim o tainică dorinţă ca morala constituită să se dizolve şi ca alta nouă s-o înlocuiască. Saint-Evremond recunoaşte, de pildă, că prietenia e mai totdeauna un sentiment interesat. Dar, la urma urmei, oricare i-ar fi izvorul, rezultatul e bun atunci cînd cuprinde virtuţi sociale şi sociabile : indulgenţă, bunăvoinţă, caritate. [2] Scopul vieţii e plăcerea. Şi plăcerea se cumpără cu o înţeleaptă toleranţă. Omul şi natura întreagă cuprind erori ; a cui e vina ? Să nu le

[1] Apud : V. Cousin, *op. cit.*, p. 130.
[2] V. *Sur l'amitié* (1676), III, 362.

combatem, ci să ne adaptăm lor şi să vedem binele în rău. „Să trăim pentru cîţiva, puţini, care trăiesc pentru noi : să căutăm a avea relaţii plăcute cu toată lumea şi să facem afaceri bune cu cei care ne pot folosi.“ [1] Această supratoleranţă, mai mult comodă decît caritabilă (echivalent evident al liberalismului burghez din Peninsulă), a indignat sufletele însetate de „absolut“. S-a vorbit despre Saint-Evremond ca despre „un umanist impur“ [2].

Dacă am amintit toate aceste lucruri este pentru a dovedi că anumite idei — acelea pe care le vom regăsi în curînd în *Maximele* lui La Rochefoucauld — erau un bun comun al societăţii aristocrato-intelectuale a veacului al XVII-lea. Că, în mediul frecventat de La Rochefoucauld, maximele se compuneau în atmosfera unui salon. Că La Rochefoucauld, el însuşi, socotea această îndeletnicire ca pe un joc de societate, din moment ce într-o zi trimite doamnei de Sablé un plic cu maxime, însoţit de aceste cuvinte : „Iată toate maximele pe care le am ; dar, cum nimic nu se dă pe nimic, îţi cer o supă de morcovi şi o tocană de berbec“. Deseori La Rochefoucauld îi scrie lui Jacques Esprit şi îi trimite maxime de ale sale, rugîndu-l să le citească şi să-şi spună părerea. [3] Pentru toate aceste motive, ne-ar fi îngăduit să credem, cum spuneam, că *Maximele* lui La Rochefoucauld sînt produsul unui anumit mediu, o operă de colaborare a unor oameni, care, din motive felurite, dar dintr-o identică atitudine, sufereau de un incurabil pesimism.

Şi totuşi, această ipoteză, sprijinită pe atîtea aparenţe, este falsă. *Maximele* lui La Rochefoucauld sînt opera ducelui, purtînd de neşters blazonul lui, alcătuit din morgă, amărăciune şi geniu. Ele sînt ale lui La Rochefoucauld şi numai ale lui, pentru că celelalte toate seamănă între ele (cu excepţia celor ale lui Saint-Evremond), în timp ce *Maximele* ducelui se înalţă, prin originalitatea şi perfecţia lor, deasupra

[1] *L'amitié sans amitié*, IV.
[2] V. A. M. Schmidt, *Saint-Evremond ou l'humaniste impur*, Paris, 1932.
[3] V. Scrisoarea din 24 octombrie, 1659.

Scanned with OKEN Scanner

operei moraliștilor minori, pe care i-am pomenit, precum un pisc peste coline, sau un stejar peste tufișuri de aluni. Apoi, pentru că La Rochefoucauld, cu toată neglijența distantă pe care o afecta (și care era unul dintre chipurile impertinenței lui aristocratice) a ținut să marcheze față de posteritate paternitatea lui literară în raport cu *Maximele*. În edițiile succesive ale acestora văzute de el (1665, 1666, 1671, 1675, 1678), La Rochefoucauld a eliminat toate maximele ce nu erau exclusiv ale lui[1], a corectat necontenit pe acelea datorite condeiului său, a întărit și îngroșat liniile gravurilor lui, lăsînd astfel o operă de o claritate violentă și categorică.

Și dovada cea mai bună că *Maximele* sînt opera lui La Rochefoucauld, și nu a lumii din care el făcea parte, este reacția acesteia față de publicarea *Maximelor*. *Maximele* circulau în manuscris încă de cîțiva ani. Ducele, într-una din vacanțele lui la Verteuil, copiase un caiet de maxime, care începuseră a circula și, din această pricină, căzuseră în mîna unui editor olandez. Acesta tipărise, la Haga, un volum fără nume de autor, intitulat *Sentințe și maxime de morală* (1664). Apariția textului (nu în întregime autentic, poate) silește pe La Rochefoucauld să publice la Paris o ediție semnată, întitulată *Reflecții sau sentințe și maxime morale* (1665).

Scandalul stîrnit de *Maxime* este tot atît de violent ca acela care izbucnise cu trei ani în urmă, cu prilejul ediției din Bruxelles (și aceasta neautorizată) a *Memoriilor* (1662). Am văzut că ducele povestise în ultimele patru cărți ale *Memoriilor* sale evenimentele frondei și multe întîmplări care atingeau direct onoarea doamnei de Longueville, prestigiul lui Condé și conștiința cam încărcată a unora dintre prietenii autorului. Cele trei sute de *Maxime*, apărute în 1665 (ediția din 1678 va cuprinde cinci sute de sentințe), deși nu pomeneau nici un nume propriu, pictau trăsături ale sufletului omenesc pe care contemporanii le legară deîndată de anumite persoane. Apoi, omul pictat

[1] V. A. Adam, *op. cit.*, T. IV, p. 114.

în *Maxime* era tocmai acela căruia *Maximele* i se adresau, şi vom vedea că în oglinda aceasta imaginea lui nu apărea de fel măgulitoare.

În *Apendicele* primului volum al *Operelor* lui La Rochefoucauld, ediţia Gilbert, se află publicate *Judecăţile contemporanilor asupra „Maximelor"*. Contemporanii sînt în cea mai mare parte contemporane. Citind *Maximele*, ele ghicesc sub adevărul general cazurile particulare. Încep să circule chei, comentariile sînt aprinse, se rîde de o săgeată zvîrlită unuia sau altuia, lacrimi amare izvorăsc în faţa unora dintre *Maxime*, socotite ca nişte aluzii. Astfel izbucneşte un adevărat scandal, asemănător cu acela pe care îl va stîrni romanul lui Proust în răstimpul dintre cele două războaie. Prinţesa de Guéménée scrie, de pildă, doamnei de Sablé : „n-am citit încă decît primele maxime, fiindcă mă durea azi capul ; dar, pe cîte am văzut, am impresia că ele se întemeiază mai degrabă decît pe adevăr pe proasta dispoziţie a autorului ; acesta nu crede nici în generozitatea fără interes, şi nici în milă ; se vede că judecă pe toată lumea după el însuşi" [1]. Doamna de Schonberg, fosta Marie de Hautefort, pe care La Rochefoucauld voise, cîndva, în tinereţe, s-o răpească regelui, protestează şi ea, întocmai ca doamna de Lafayette ; aceasta din urmă scrie doamnei de Sablé : „Tocmai am sosit de la Fresnes unde am stat două zile în singurătate cu doamna du Plessis. Am citit *Maximele* lui La Rochefoucauld. Ah, doamnă ! cît trebuie să fie de corupte mintea şi inima acestui om pentru ca el să fie în stare să închipuie asemenea lucruri !" [2]

În mediile libertine, *Maximele* sînt, dimpotrivă, primite cu mare bucurie. La Fontaine dedică ducelui două dintre fabulele sale. [3] Întreaga operă a fabulistului constituie, de altfel, un comentariu poetic al *Maximelor* lui La Rochefoucauld ; numai că La Fontaine scrie fără amărăciunea caracteristică ducelui. Poveştile lui cu animale, oameni şi zei sînt compuse cu surîsul

[1] La Rochefoucauld, *op. cit.*, T. I, *Appendice*, p. 372.
[2] *Idem*, p. 375.
[3] *Les Lapins, L'Homme et son Image.*

pe buze, astfel cum îi stă bine unui burghez, bucuros că vede prăbuşindu-se morala aristocratică, care apăsa de atîtea secole pe umerii celor deopotrivă cu el. Libertinul Méré cîntă şi el, pe toate tonurile, imnuri de slavă *Maximelor* şi autorului lor.

Dacă am citat în treacăt ecoul în epocă al *Maximelor* e pentru a dovedi că opera lui La Rochefoucauld, deşi ieşită dintr-un anumit climat moral, îl depăşeşte pe acesta şi, depăşindu-l, îl violentează. Reacţia socială provocată de *Maxime* dovedeşte originalitatea şi îndrăzneala lui La Rochefoucauld ; ducele era un *honnête homme ;* pentru a se fi hotărît să picteze în culori atît de sumbre pe „supraomul aristocratic", La Rochefoucauld trebuie să-şi fi călcat pe inimă, să fi supărat pe puţinii prieteni care i-au mai rămas, să uite de acea politeţe desăvîrşită, pe care i-o recunoaşte pînă şi duşmanul lui neîmpăcat, cardinalul de Retz. Acesta, cînd face portretul lui La Rochefoucauld, încearcă în chip perfid să nu-i acorde decît o singură calitate : curtenia. „La Rochefoucauld, spune el, ar fi făcut mult mai bine (decît să se amestece în politică) să se cunoască pe sine şi să se mulţumească să treacă drept curteanul cel mai politicos care a trăit în secolul său." Între adevărul pe care simţea că trebuie să-l rostească şi curtenie, La Rochefoucauld îl alege pe primul. Astfel făcînd, ducele aruncă încă o dată mănuşa, face încă o dată un gest de spadasin, mai rupe încă cu cîţiva dintre prietenii săi, se izolează şi mai mult. Dar, răsplată imediată, care o precede pe aceea postumă, acest ultim duel îi cîştigă o fiinţă de preţ : pe doamna de Lafayette.

La Rochefoucauld e un musafir obişnuit al ducelui de Nevers. În salonul acestuia, mai mult decît la doamna de Sablé, care-şi primea prietenii, unul cîte unul, ca să nu se obosească, cunoaşte La Rochefoucauld pe singura femeie care va avea dreptul să spună că „i-a îmblînzit inima", pe doamna de Lafayette.

La Rochefoucauld are acum cincizeci şi unu de ani. Contesa de Lafayette n-are decît treizeci şi doi. Este

Scanned with OKEN Scanner

însă dezamăgită, obosită, bolnavă — şi frumuseţea ei este de o calitate mai mult spirituală decît fizică. Melancolică şi distantă, ea mărturiseşte prietenilor ei intimi „că e destul să fii" (*„c'est assez que d'être"*). De dorit, nu mai doreşte nimic. Are o singură nevinovată distracţie : îi place să scrie. Bucurii mai pline şi mai mari nu socoate că i-ar putea aduce viaţa. De dragoste se fereşte. Pe cînd avea nouăsprezece ani, mărturisise profesorului ei, Ménage, că socoate „iubirea ca pe un lucru incomod" ; cu zece ani mai tîrziu compune un „discurs împotriva dragostei". De altfel, de la o vîrstă încolo, problema nici nu se mai pune, căci — spune doamna de Lafayette — „o femeie care a depăşit douăzeci şi cinci de ani nu mai poate fi iubită" [1]. Şi iată că viaţa o dezminte ; nu cu brutalitate, ci cu blîndeţe şi duioşie ; rezervă anume, ca o supremă mîngîiere, oboselii ei graţioase apusul învăpăiat al ducelui de La Rochefoucauld.

Pe La Rochefoucauld, contesa îl cunoscuse mai bine în *Maxime* decît în saloanele vremii. Cînd citise micul volum, se înspăimîntase de cît venin sălăşluia în inima şi mintea autorului său. Pe de altă parte, La Rochefoucauld, cînd îşi făcuse autoportretul, declarase cu sinceritate că nu crede a mai putea iubi. Astfel, ştim că femeia deşteaptă şi lucidă se temea de bărbatul cinic şi fără iluzii şi că acesta, la rîndul lui, se ferea de iubire, şi socotea, de altfel, că sufletul îi este prea uscat pentru a o mai putea simţi. Ferindu-se amîndoi de dragoste se izolară şi, rămaşi singuri, se priviră. Şi astfel teama, ce urma să-i despartă, îi uni.

Idila lor tardivă începe prin 1664 ; ea va dura cît viaţa lui La Rochefoucauld şi cît aceea a doamnei de Lafayette. Din lunga lor prietenie amoroasă se va naşte un roman trăit şi un altul scris, acesta din urmă semnat de contesă : *La princesse de Clèves*. E vorba acolo de o mare iubire reţinută şi înfrîntă. Cînd piedicile vor cădea, eroina va refuza bucuria dragostei pentru a nu încerca să fixeze ce poate fi pe lume mai nestatornic : iubirea. „Doamna de Lafayette — spune

[1] *La princesse de Clèves.*

Sainte-Beuve — a pus în acest roman tot ce inima ei gingaşă şi poetică păstra ca vechi şi mereu întreţinute visări, iar domnului de La Rochefoucauld i-a plăcut să regăsească în ducele de Nemours (eroul romanului) acea floare strălucită a cavaleriei, de care, el unul, uzase şi abuzase ; o oglindă ce-i înfrumuseţa şi-i reamintea propria lui tinereţe. Astfel, aceşti doi prieteni, care îmbătrîneau alături, se întorceau cu închipuirea în vremurile frumoase ale primei lor tinereţi, cînd nu se cunoscuseră şi nu le fusese dat să se iubească."

Viaţa lui La Rochefoucauld ar fi putut fi de acum încolo fericită şi pesimismul lui s-ar fi îmblînzit, poate, dacă nenorocul nu l-ar fi pîndit necontenit pe duce. În 1672 armatele regale trec Rinul pentru a cuceri provinciile Palatinatului. Aristocraţia franceză plăteşte atunci cu sînge vechi datorii faţă de ţara veche, unde fusese fericită, noi biruri faţă de ţara nouă, unde se stinge de umilinţă şi plictis. Printre mulţii tineri care se aruncă în vîrtejul luptei în zilele de iunie ale anului 1672 se află şi tînărul duce de Longueville, fiul ducesei, şi principele de Marcillac, fiul lui La Rochefoucauld, şi Contele de Saint-Paul, copilul dragostei celor doi frondeuri, băiatul născut în zilele înfierbîntate ale frondei în palatul primăriei din Paris. Şi iată că toţi aceşti trei tineri mor în aceeaşi zi şi aproape la aceeaşi oră.

Ştirea soseşte la Paris la 17 iunie. La Rochefoucauld plînge amarnic. Pe ducesa de Longueville, închisă acuma în strîmta ei celulă de la Port-Royal, durerea o zdrobeşte. Doamna de Sévigné îi vede şi pe unul, şi pe celălalt. Apoi scrie fiicei ei, contesa de Grignan : „eu, una, îi doresc ducesei de Longueville să închidă ochii pentru veşnicie, căci nu înţeleg cum se mai poate trăi după o asemenea durere. Mai este un om tot atît de lovit (La Rochefoucauld). Îmi închipui că dacă cei doi s-ar fi întîlnit în primele clipe, şi dacă ar fi fost singuri, toate celelalte sentimente ar fi dispărut ; şi ei s-ar fi aruncat unul în braţele celuilalt, ar fi plîns şi ar fi gemut." (20 iunie, 1672)

Scanned with OKEN Scanner

Viaţa lui La Rochefoucauld se preface, de acum încolo, într-un lung chin. Reumatismele îl ţintuiesc în fotoliu. Doamna de Lafayette este şi ea bolnavă. Dragostea lor devine un lung dialog şoptit la gura focului. La 16 martie 1680, La Rochefoucauld închide ochii. Fiul său, cel de-al doilea principe de Marcillac, plînge. Plîng şi prietenii tinereţii lui. Este o fiinţă însă a cărei mîhnire e atît de mare încît îi seacă lacrimile: doamna de Lafayette. „Nimic — spune marchiza de Sévigné — nu poate fi comparat cu înţelegerea dintre ei şi farmecul prieteniei lor." (17 martie, 1680) „Doamna de Lafayette are o sănătate prea şubredă pentru a răbda o asemenea durere; e febrilă; timpul n-o va putea mîngîia, căci viaţa ei întreagă e orientată astfel, încît în fiece zi îl va regăsi pe domnul de La Rochefoucauld." (20 martie, 1680)

Ducele murise ca un om al clasei lui: în braţele lui Bossuet. Într-o biografie a acestuia din urmă stă scris că: „La Rochefoucauld dorise să fie sprijinit în marea bătălie dintre viaţă şi moarte de către omul care ştia mai bine să vorbească despre veşnicie acelora cărora timpul era gata să le scape" [1].

Retorica aceasta catolică e menită a anexa pe La Rochefoucauld bisericii. Să vedem dacă opera moralistului autorizează o asemenea anexare, sau i se opune. Căci s-ar putea ca truditul La Rochefoucauld, pe cînd se lăsa legănat de rugile lui Bossuet, să fi fost pe graniţele chiar dintre viaţă şi moarte, gata a păşi în ţara supremei indiferenţe, acolo unde cuvintele nu mai au nici sens, nici rost. În acest caz, gîndul lui La Rochefoucauld trebuie căutat nu în clipa cînd omul joacă ultimul său mare rol pe scena lumii, ci în subţirea, sclipitoarea şi dura plachetă unde autorul *Maximelor* concentrase experienţa lui dezamăgită şi amară.

Orice carte vie este scrisă pentru sau împotriva cuiva. Acest „cineva" poate fi un individ, o clasă, o idee. Oricine ar fi acest „cineva", el este o ţintă asupra

[1] Cardinal de Baunet, *Histoire de Bossuet*, T. II, p. 112.

căreia autorul îşi trimite florile sau săgeţile. Ţinta urmărită de La Rochefoucauld se cheamă „virtute". Cartea ducelui este consacrată acesteia, numai că ea nu este scrisă spre lauda virtuţii, ci spre înjosirea ei, nu *pentru*, ci *împotriva* virtuţii. De nu vrem însă s-o înţelegem greşit, trebuie să precizăm ce anume numeşte La Rochefoucauld virtute, ce înţeles avea cuvîntul în al XVII-lea veac.

Noţiunea de „virtute" fusese moştenită de către moraliştii francezi de la umaniştii Renaşterii şi ea păstra în Franţa clasică veşmîntul italian al curţilor renascentiste, împodobit însă cu unele insigne cavalereşti. Pentru aristocraţii francezi, ca şi pentru curtenii italieni, virtute nu însemna dispoziţia permanentă a individului de a făptui binele, ci curajul unit cu forţa şi cu îndemînarea. În spiritul acesta trebuie să înţelegem definiţia dată de Retz eroismului *(la valeur)*, ca „unirea curajului — care este îndrăzneala inimii — cu hotărîrea — care este îndrăzneala minţii" [1].

Virtutea este, aşadar, pentru feudalul veacului clasic francez, temeritate. Dar această temeritate ce cauză serveşte ea? Întrebării, burghezul Descartes îi răspunsese în chip lămurit; el amintise „generosului" că face parte dintr-un anume pămînt, stat, societate, familie, de care e legat prin locul de baştină, jurămînt şi naştere şi, ca atare, trebuie să dea sforţării sale un scop practic: să servească grupul social, mai mic sau mai mare, căruia îi aparţine.

Aristocratul se situează pe poziţii cu totul deosebite. El afirmă, sus şi tare, că întregul lui comportament este regizat de inutil. Să lăsăm, spune nobilul, meschinilor burghezi, interesul meschin. Să facem din întreaga noastră viaţă un joc reglementat, vesel şi primejdios ca un turnir, solemn şi fastuos ca o serbare curteană. Astfel trebuie să ne fie şi limbajul — declară gentilomul Malherbe: abstract, general şi pur, ferit adică de amestecul cuvintelor josnice, concrete, tehnice, acelea care aduc cu ele mirosul reavăn al mun-

[1] Retz, *op. cit.*, I, p. 103.

cii, al suferinței sau al bucuriei rustice. O glumă, o scrisoare, o declarație de dragoste, toate trebuie să semene a joc. Și durerea se cuvine a fi atît de ascunsă și de stăpînită, încît gesturile ei să pară acelea ale unui mare rol tragic, jucat artistic, pe o scenă nobilă.

Există însă două sectoare ale vieții unde omul, încolțit de patimă sau de nevoie, e firesc să uite de suverana sa demnitate, de grația lui necesară ; aceste două sectoare sînt dragostea și politica. Ele sînt ambele de resortul celor mari, cei mărunți iubind fără zgomot și neținînd în mîinile lor nici una dintre frînele guvernării. Cum pot fi, oare, eliminate din aceste domenii sentimentele specifice ale dominației și posesiunii ?

Prin reglementare, va răspunde moralistul feudal. Iubirea, de pildă, poate fi supusă unui cod. Honoré d'Urfé concentrează în zece porunci *Regulile dragostei desăvîrșite*. E vorba acolo de un amor ideal, care nu se dă înapoi de la nici o jertfă, nu cere nici o satisfacție și durează atît cît viața celui ce iubește. Asemenea iubiri sînt rare, ba poate chiar cu neputință ? Ce importanță are, din moment ce dragostea este un joc ! „Nu se discută regulile unui joc", va spune cu trei veacuri mai tîrziu un moralist al elitelor, Paul Valéry.

Politica este, în ipoteza morală a aristocrației, și ea un joc, întemeiat tot pe mitul inutilului. Ciudat inutil ! sîntem ispitiți a răspunde privind cum își desfășoară puterile aceste mari fiare, posesoare ale unor solide instincte de pradă și dominație ! Ce fel de inutilitate poate sta oare temei seducerii calculate a doamnei de Longueville de către La Rochefoucauld ? Cum putem judeca din perspectiva inutilului această declarație a ducelui : „Nu mă încred — spunea el — destul în virtutea mea pentru a afirma că aș fi urît pe cardinalul Mazarin, chiar dacă el ar fi servit interesele mele ; poate că atunci n-aș fi observat că le păgubește pe acelea ale statului" [1]. Dar Retz, care ne povestește cum încearcă să-i sucească capul reginei pentru a în-

[1] La Rochefoucauld, *op. cit.*, T. II, p. 175.

locui pe Mazarin, sau cum cumpără cu bani pe partizanii ducelui de Beaufort ?

Cînd citim *Memoriile* vremii, *Memoriile* unui Bussy, Retz sau La Rochefoucauld, ce ne uimeşte este uşurinţa cu care oamenii aceştia, atît de susceptibili cînd este vorba de onoarea lor, îşi povestesc turpitudinile. Observaţi că cele mai neaşteptate le cunoaştem din gura făptaşilor lor. Asemenea mărturisiri, ne întrebăm noi astăzi, nu-i ruşinau oare ? Cum de puteau spune ceea ce unui om cinstit n-ar trebui să-i treacă nici măcar o clipă prin gînd ?

Numai că reacţia noastră e întemeiată pe o morală deosebită calitativ de aceea a aristocraţiei. La Rochefoucauld mărturiseşte cu uşurinţă fapte şi sentimente comune castei sale. Pe acestea le socotim noi, pe drept, ruşinoase ; pe atunci ele erau socotite fireşti, ca şireteniile îngăduite ale unui mare joc primejdios : şi încă dintr-o pricină : pentru că erau legate de însuşirea dominantă a oricărui feudal : orgoliul. Orgoliul aristocratic centra psihologia omului exclusiv asupra propriului său eu ; ca atare, etica feudală nu propunea nici măcar ca pe un ideal omenia. Morala feudală era, în chip declarat şi făţiş, teoretizarea unui imens şi monstruos egoism.

Căci al doilea postulat moral al aristocraţiei, după acela al *inutilului*, este postulatul *personalităţii*. Aristocratul socoate că nu-i de datoria lui s-asculte de nici o altă lege decît de aceea a propriei lui personalităţi. Dacă această personalitate este puternică şi întreagă, ea şi-a atins scopul ei lăuntric şi poate fi judecată astfel cum judecă Corneille pe eroina lui, Cleopatra. Regina şi-a ucis soţul şi fiul. „Toate crimele ei — spune Corneille — sînt produsul unei asemenea măreţii sufleteşti încît, în timp ce-i osîndim faptele, admirăm izvorul din care ele pornesc.“ [1]

Ceea ce contravine personalităţii este frîna exterioară, legea impusă. Pe aceasta, feudalul o scutură cu violenţă spre a se realiza pe sine. Pentru a înţelege

[1] Corneille, *Rodogune, Préface.*

mai bine mecanismul ciudat al acestei gîndiri etice să dăm un exemplu concret, unul furnizat de Retz şi privindu-l chiar pe acesta. Tînărul episcop este implicat într-un complot urzit împotriva lui Richelieu. În clipa hotărîrii supreme, şovăie: „Am simţit atunci — spune Retz — un nu ştiu ce: poate să fi fost teama. Am luat-o pe aceasta drept un scrupul... m-am ruşinat şi m-am zvîrlit în crimă, care mi se părea consfinţită de mari exemple, justificată şi onorată de o mare primejdie.“ [1] Retz se revoltă, aşadar, nu împotriva fricii, reacţie instinctivă şi animalică, putînd coexista cu orgoliul său, ci împotriva scrupulului, care presupune o lege morală exterioară personalităţii sale, şi ca atare de nesuferit.

Personalitate autonomă şi joc, acestea sînt aşadar cele două postulate ale eticii aristocratice, temeiurile care justifică, faţă de propria lor conştiinţă, abuzurile, violenţele şi perfidiile feudalilor la putere. Dar iată că feudalitatea învinsă începe să-şi revizuiască principiile morale. Primul dintre feudali care procedează la acest control este La Rochefoucauld, şi rezultatul reflecţiilor sale îl constituie *Maximele*. În *Maxime*, La Rochefoucauld denunţă nu numai egoismul aristocratic (acesta era recunoscut de feudali, admis, proclamat chiar), dar şi mobilul acestui egoism. El demonstrează că iubirea de sine a feudalului nu izvorăşte, cum pretindea acesta, dintr-o splendidă înflorire a personalităţii, din conştiinţa că el, nobilul, participă la un joc reglementat unde neomenia e prevăzută, codificată şi admisă, ci, pur şi simplu, din *interes*, dintr-un interes identic cu acela al meschinului burghez. În clipa cînd La Rochefoucauld rosteşte cuvîntul *interes* şi-l pune pe acesta la temeiul virtuţii, adică al eroismului şi al orgoliului, etica aristocratică, şi aşa şubrezită, se cutremură din străfunduri, şi prăbuşirea ei devine iminentă. Tocmai de aceea La Rochefoucauld face, cu sau fără vrerea sa, operă de progres şi, contraparte obligatorie, suportă ura clasei lui, care înţelege

[1] *Op. cit.*, pp. 146—147.

că a fost silită să facă un pas pe drumul ce duce la pierzanie.

„Virtuţile — spune La Rochefoucauld — se pierd în interes, precum fluviile se pierd în mare.“ (171) Această maximă o dată stabilită, celelalte decurg din ea întocmai ca propoziţiile unei teoreme. Într-adevăr, care este izvorul şi ţinta oricăreia dintre vestitele virtuţi cavalereşti, după La Rochefoucauld? Iată, simţul onoarei, de pildă, din care celelalte derivă. „Onoarea cîştigată — spune La Rochefoucauld — este cauţiunea celei care urmează a fi obţinute.“ Ea nu este, aşadar, decît o garanţie comercială, o dobîndă la dobîndă. Dar fidelitatea? „Fidelitatea — răspunde moralistul — nu-i decît o născocire a egoismului, menită a cîştiga încrederea; este un mijloc de a ne ridica deasupra celorlalţi şi a face din noi depozitarii celor mai de seamă taine.“ (247) Dacă fidelitatea ne este înfăţişată ca o cursă şi ca un abuz de încredere, generozitatea este o simplă şiretenie, dat fiind că „ceea ce pare a fi generozitate este adeseori numai o ambiţie deghizată, care dispreţuieşte micile interese pentru că năzuieşte spre cele mari“ (246). Dărnicia e vanitate (v. maximele 110 şi 263), iar avîntul către glorie o supremă îndemînare: „Nu vrem să ne pierdem viaţa şi dorim să fim glorioşi; tocmai de aceea, cei viteji sînt mai îndemînatici cînd e vorba să scape de la moarte decît sînt avocaţii cînd îşi apără bunurile“ (221).

Orice acţiune a omului (citiţi: a aristocratului) constituie astfel un plasament menit a fructifica în viitor. Astfel sînt şi lacrimile vărsate la moartea celor iubiţi. Despre acestea, La Rochefoucauld a scris una dintre cele mai amare pagini ale amarei sale opere. Iat-o în ferocea ei mizantropie: „Mîhnirea ascunde osebite feluri de prefăcătorii: una dintre acestea este aceea de a ne plînge pe noi înşine sub pretextul de a plînge moartea unei fiinţe iubite: (în realitate) plîngem buna părere pe care aceasta o avea despre noi, micşorarea bunurilor noastre, plăcerilor sau consideraţiei ce ni se cuvenea. Astfel, morţii au onoarea lacrimilor ce curg

Scanned with OKEN Scanner

pentru cei vii. Spun că este un fel de prefăcătorie pentru că în asemenea mîhniri ne înşelăm pe noi înşine. Există şi o altă ipocrizie mai puţin nevinovată, pentru că vrea să se impună şi celorlalţi : mîhnirea anumitor fiinţe care aspiră către gloria unei dureri decorative şi nemuritoare. După ce timpul, care ucide totul, a pus capăt durerii lor reale, ele îşi întreţesc plînsul, îşi alcătuiesc un personaj lugubru, se muncesc să convingă lumea prin fiecare dintre faptele lor că durerea nu li se va sfîrşi decît o dată cu viaţa. Această tristă şi obositoare vanitate se află de obicei la femeile ambiţioase ; sexul lor închizîndu-le calea către glorie, ele îşi clădesc o celebritate prin nemîngîiata lor mîhnire. Mai există o speţă de lacrimi cu izvoare mai mărunte : plîngem pentru a fi plînşi ; plîngem, în sfîrşit, pentru a nu păţi ruşinea de a nu plînge." (233) Căci, „cea mai mare parte dintre femei nu plîng atît moartea amanţilor lor pentru că i-au iubit, cît pentru a părea demne de a fi iubite" (362).

Între „mine" şi „tine" nu poate fi, deci, nici echivalenţă, nici comparaţie în etica aristocratică. Tocmai de aceea „mila este o îndemînatică prevedere a nenorocirilor ce ne pîndesc ; ajutăm pe alţii pentru ca şi ei să ne ajute în împrejurări asemănătoare" (264). Clemenţa este, aparent, o varietate a milei. În realitate, ea „se practică uneori din vanitate, alteori din lene, adeseori de frică şi aproape totdeauna din toate aceste trei motive laolaltă" (16).

Gentilomul este, aşadar, lipsit de adevăratul simţ al onoarei ; fidelitatea lui e prefăcută, dărnicia interesată ; în ce priveşte creştineştile virtuţi ale milei şi clemenţei, să nu ne amăgim : ele sînt simple măşti purtate de interes.

Dar onoarea, fidelitatea, dărnicia, mila şi clemenţa sînt „virtuţi", adică comportamente obţinute prin supunerea instinctelor la legea morală. Cînd La Rochefoucauld dovedeşte că supunerea aceasta nu-i decît o prefăcătorie, el demonstrează, efectiv, că omul a rămas astfel precum l-a făcut firea, în primitiva lui nuditate morală. Omul originar — au susţinut unii — ar

fi bun. Pasiunile lui pot constitui izvoare ale perfecţiei morale. Aceasta este, după cum am văzut, teza optimistului Descartes teză pe care o vor relua şi dezvolta, cu un secol mai tîrziu, filozofii luminilor. La Rochefoucauld socoate, dimpotrivă, că omul e din fire sălbatic şi lacom, un lup printe lupi, *„homo homini lupus“*, cum spune contemporanul său, Hobbes. Patimile omeneşti, stăpînite sau nestăpînite, cu chipul gol sau mascat, constituie faţetele multiple şi multicolore ale unei singure pasiuni : egoismul. În cuibul de vipere unde patimele sălăşluiesc, stă în mijloc orgoliul, asprul, recele, metalicul orgoliu. E rar să întîlneşti orgoliul în stare pură, neamestecat cu vanitatea[1]. Ducelui de La Rochefoucauld i-a fost dat adeseori să-l vadă în lumea lui, violent şi solitar. A văzut-o, de pildă, pe doamna de Longueville închisă în strîmta ei celulă de la Port-Royal, despuiată de toate bunurile lumeşti, slabă, prăbuşită în faţa crucifixului, strigînd, deznădăjduită : „Nu-l credeam atît de viu încă în mine“. Şi La Rochefoucauld notează : „Orgoliul se despăgubeşte totdeauna şi nu pierde nimic, nici măcar cînd renunţă la vanitate“ (33).

Cu orgoliul acesta „mereu viu“, Biserica se luptă de mai bine de o mie de ani. Ea îi opune o virtute creştină prin excelenţă : smerenia. Cum de n-a dus la victorie lupta aceasta, purtată cu atîta consecvenţă, seducţie şi inteligenţă ? Poate că motivul lungii înfrîngeri să stea tot într-o prefăcătorie. S-ar prea putea ca Sfînta Biserică Apostolică şi Romană să nu se fi luptat decît pe faţă cu orgoliul şi să nu fi proclamat decît în chip făţarnic frumuseţea smereniei. Căci „smerenia“ catolică — să nu uităm — s-a îmbrăcat încă de mult în purpura cardinalescă şi a locuit în palatele romane.

---

[1] Pascal, moralist burghez, vorbeşte mai des de vanitate, pe care o observă la toate etajele societăţii ; el spune că „vanitatea este atît de înrădăcinată în sufletul omului, încît un soldat, un golan, un bucătar sau un hamal se laudă că au admiratori şi doresc să fie admiraţi“.

De atunci, ierarhia feudală şi-a dat mereu mîna cu ierarhia ecleziastică şi baronul a fost frate cu episcopul. „Umilinţa — observă La Rochefoucauld — este o supunere făţarnică, folosită pentru a stăpîni pe ceilalţi ; este un artificiu al orgoliului care se înjoseşte pentru a ridica fruntea ; şi cu toate că acesta îmbracă mii de forme, el nu e niciodată mai bine deghizat şi mai capabil de a înşela decît atunci cînd se ascunde sub chipul umilinţei.“ (254)

Căci în aceste suflete trufaşe orgoliul coexistă în chip ciudat cu şiretenia ; leul pare să se fi corcit uneori cu vulpea. Şireteniei, adversarul îi scapă cîteodată prin însăşi primitivitatea sa. Astfel, La Rochefoucauld scrie, gîndindu-se la vechiul lui rival politic, la ducele de Beaufort, un prost, popular în vremea frondelor : „este destul uneori să fii grosolan pentru a nu fi înşelat de un om îndemînatic“ (129). Dar să ne mîngîiem gîndindu-ne că „oamenii n-ar trăi multă vreme în societate dacă nu s-ar înşela unii pe alţii“ (87) şi cîteodată e chiar mai plăcut să fii amăgit decît dezamăgit : „uneori eşti mai puţin nefericit cînd te minte fiinţa iubită, decît atunci cînd îţi spune adevărul în faţă“ (395).

În aceste inimi semeţe, împărţite între orgoliu, şiretenie şi neîncredere, speranţa îşi croieşte uneori drum, dar ea se iveşte totdeauna însoţită de teamă : „Nădejdea şi teama sînt nedespărţite ; nu există teamă fără nădejde şi nădejde fără teamă“ (515). Căci „nu sîntem niciodată atît de nefericiţi, pe cît credem, şi nici atît de fericiţi, pe cît sperasem“ (572). „Speranţa, mincinoasă cum este, are cel puţin avantajul de a ne duce la capătul vieţii pe un drum plăcut.“ (168)

Gelozia şi invidia constituie, dimpotrivă, infernul *eului*. Există totuşi deosebiri esenţiale între aceste două pasiuni. „Gelozia — socoate La Rochefoucauld — este, într-un anume fel, dreaptă şi rezonabilă din moment ce ea nu tinde decît să păstreze un bun care ne aparţine, sau care credem noi că ne aparţine, în timp ce invidia nu poate suferi bunul altuia.“ (28) Tocmai de aceea, mărturisim gelozia şi ascundem invidia. „Sîntem

Scanned with OKEN Scanner

deseori mîndri de patimile noastre, chiar şi de cele mai vinovate : invidia însă e o patimă ruşinoasă, pe care nimeni nu îndrăzneşte s-o mărturisească" (27), căci „orgoliul are ciudăţeniile lui, ca şi celelalte pasiuni ; ne este ruşine să mărturisim că sîntem geloşi, dar sîntem mîndri să spunem că am fost şi că am putea fi" (472). Invidia, patimă meschină, este şi foarte tenace : „...invidia noastră — observă La Rochefoucauld — durează mai mult decît fericirea acelora pe care îi invidiem" (476), în timp ce „gelozia se hrăneşte cu îndoieli şi moare, sau se preschimbă în furie, cînd îndoiala devine certitudine" (32).

Astfel, pasiunile omului se organizează într-un fel de perechi psihologice : chipul sumbru al fricii e însoţit de acela luminos al nădejdii ; orgoliul şi vanitatea stau alături, despărţite de solitudine ; gelozia şi invidia sînt fiice ale proprietarismului ; una îşi apără bunurile, cealaltă năzuieşte la bunurile vecine. Ingratitudinea şi recunoştinţa constituie şi ele un asemenea cuplu. Morala obişnuită le opune pe una celeilalte. Pesimismul lui La Rochefoucauld tinde să le identifice. Recunoştinţa, socoate La Rochefoucauld, este o formă a interesului. „Recunoştinţa este asemenea bunei-credinţe a negustorilor : întreţine comerţul. Nu plătim fiindcă ar fi drept să ne achităm datoriile, ci pentru a găsi mai uşor oameni care să ne împrumute !" (223) Ea este resimţită de suflet, observă La Rochefoucauld, ca o povară : „graba cu care ne achităm de o obligaţie este o speţă a nerecunoştinţei" (226). De altfel — socoate moralistul mizantrop — de la recunoştinţă la ură nu-i decît un pas. „Oamenii — spune el — nu numai că uită binefacerile şi insultele, dar ajung să urască pe cei ce le-au făcut binele şi să-i ierte pe cei ce i-au jignit, recunoştinţa şi răzbunarea părîndu-li-se, deopotrivă, forme greu suportabile ale sclaviei" (14) !

Pasiunile în jurul cărora am strîns cîteva maxime se situează pe o linie unitară, mergînd de la dragoste la ură. Aceste două pasiuni par bunului-simţ opuse. La Rochefoucauld le constituie însă şi pe ele tot într-o pereche psihologică cu un dublu chip, o parte fiind

deosebită de cealaltă abia prin cîteva nuanțe morale. Ura și iubirea, spune La Rochefoucauld, sînt înrudite. Să le privim fără prejudecăți și vom constata că „de judeci dragostea după majoritatea simptomelor ei, ea seamănă mai degrabă cu ura decît cu prietenia“ (72). De altfel, „cu cît iubim mai mult o femeie, cu atît sîntem mai aproape de a o urî“ (111). De esența chiar a dragostei ține neliniștea, unde speranța și teama alternează : „iubirea, ca și focul, nu poate exista fără o mișcare continuă ; ea moare îndată ce încetează de a spera sau de a se teme“ (75). „Dragostea e asemenea febrei ; pe amîndouă nu le putem stăpîni, nici nu putem limita durata, sau intensitatea lor.“ (638)

Cînd citim asemenea maxime, ne dăm seama mai întîi că omul abstract, pictat de La Rochefoucauld, este același pe care, în chip vizual și poetic, îl întrupau noile tragedii ale vremii : nu vechiul teatru idealist și optimist al lui Corneille, ci acela nou, realist și pesimist al lui Racine. Amantul lui La Rochefoucauld iubește cu toate slăbiciunile lui Oreste, cu patima dezlănțuită a Hermionei sau a Fedrei, cu cruzimea ucigașă a Roxanei. Codul feudal al dragostei e perimat și în concepția moralistului, și în aceea a dramaturgului.

Apoi că, în acest punct, adică în acela privind dragostea, în sistemul moral al lui La Rochefoucauld apare o contradicție. La Rochefoucauld este un cumplit misogin. Femeia se bucurase în evul mediu, în Renaștere și în perioada prețioasă a veacului al XVII-lea, de un deplin respect în mediile aristocratice. Numai fabulele și comediile burgheze schițaseră tipul femeii ușuratice, șirete sau interesate. Literatura feudală, expresie a moralei aristocratice, situase femeia pe un înalt piedestal și o identificase cu chipul Fecioarei. Dar iată că, și aci, etica nobiliară se istovește în *Maximele* lui La Rochefoucauld. Femeia — socoate ducele — este o ființă inconstantă și prefăcută. De e cinstită, nu-i de voie, ci de nevoie. „Sînt puține femei cinstite — spune moralistul — care să nu fie sătule de meseria lor.“ (367) Acestea sînt „comori ascunse, care se află în siguranță numai fiindcă nu le caută

nimeni“ (368). Cînd sînt urmărite şi rezistă, e pentru că doresc să mărească preţul victoriei: „Severitatea femeilor — spune La Rochefoucauld — este o podoabă şi un fard“ (204). Cînd sînt deştepte, e şi mai rău, căci: „inteligenţa celor mai multe dintre femei serveşte pentru a întări, nu raţiunea, ci nebunia lor“ (340).

Şi totuşi, cu toată nedemnitatea obiectului, dragostea nu numai că există, nu numai că răvăşeşte sufletul, cum alte patimi nu reuşesc s-o facă, dar este încă singura care — uneori, nu totdeauna — suspendă cumplitul egoism al omului, face să tacă interesul, atotputernic în „nobilele suflete“, pe care moralistul le identifică cu „omul în genere“. Este drept „că adevărata dragoste e asemenea nălucilor: toată lumea vorbeşte despre ea şi nimeni n-a văzut-o“ (76), dar „cînd există o iubire curată şi neamestecată cu nici o altă patimă, ea se află în fundul inimii noastre şi nici măcar noi nu o cunoaştem“ (69). Iubirea aceasta, curată şi ascunsă, „e greu de definit; — s-ar putea spune că ea este, în suflete, o pătimaşă dorinţă de stăpînire, în inteligenţe, o simpatie, în trupuri, o poftă delicată şi ascunsă de a poseda fiinţa iubită după multe taine“ (68). Omul care vorbeşte astfel nu-i un misogin adevărat, ci unul veleitar. Ca şi Alceste, el blestemă femeia şi apoi se aruncă la picioarele ei, îi declară că o adoră şi-o imploră să-l mintă:

Efforcez-vous ici de paraître fidèle,
Et je m'efforcerai, moi, de vous croire telle.[1]

Contradicţia este, de altfel, o lege a sufletului omenesc, recunoaşte La Rochefoucauld. „Eşti uneori tot atît de deosebit de tine însuţi precît eşti de deosebit de alţii.“ (135)

În jungla saloanelor, unde aleargă ura şi iubirea, gelozia şi invidia, orgoliul şi vanitatea, ingratitudinea şi teama, există şi un defect minor, dar răspîndit şi nu chiar atît de nevinovat pe cît s-ar părea: prostia.

---

[1] Molière, *Le Misanthrope*, IV, 3.

Prostului cu blazon, personaj permanent al comediilor molieresti, îi sînt dedicate multe dintre *Maximele* lui La Rochefoucauld. Moralistul observă cu subtilitate că prostul nu este totdeauna o victimă, dat fiind că el posedă adeseori, printr-o compensaţie naturală, o preţioasă facultate : şiretenia. „Există nărozi — spune La Rochefoucauld — care se cunosc pe ei înşişi şi folosesc cu îndemînare nerozia lor." (208) Prostul e şiret, dar e şi rău : „Un netot n-are destulă ştofă pentru a fi bun" (387). Pasiunea e un corectiv pentru prost : „Pasiunea înnebuneşte pe un deştept şi deşteaptă pe un prost" (6). În materie de dragoste, deosebirea însă se menţine, căci „un om inteligent poate fi îndrăgostit ca un nebun, dar nu ca un nărod" (353). Nebunie, înţelepciune ? noţiuni relative, de altfel. În orice caz : „E o mare nebunie să vrei a fi tu singur înţelept" (233).

Împărţit între prostie şi nebunie, neputînd odihni în înţelepciune, care e solitudine, aşteptînd moartea, în acel greu popas care e bătrîneţea („puţini oameni ştiu să fie bătrîni" [423], spune La Rochefoucauld), omul e mereu sfîşiat de patimi rele, la temeliile cărora stă interesul. Bunătatea e rară ; ea n-are, de altfel, preţ decît cînd răutatea e prezentă şi virtuală : „nimeni nu merită a fi lăudat pentru bunătatea sa dacă nu e în stare să fie rău : orice altă speţă de bunătate nu e decît lene sau neputinţă a voinţei" (237), căci lenea, în aparenta ei slăbiciune, e, în chip paradoxal, mai activă decît multe alte vicii. „Ea nimiceşte şi consumă pe nesimţite patimi şi virtuţi." (266)

Şi astfel, din această tragicomedie, umană nu divină, se desprinde un întreg alai alcătuit din impostorii onoarei, ai fidelităţii, clemenţei, duioşiei, generozităţii şi bravurii, din reprezentanţii patimilor rele : ai geloziei, invidiei, ingratitudinii, vanităţii, lenei, prostiei şi şireteniei. La temeiul imposturii ca şi la acela al patimilor mizerabile stă interesul. Aceasta este ideea centrală a moralei lui La Rochefoucauld, şi ea ar putea părea cam simplistă şi cam exagerat sistematică dacă n-ar fi, pe de o parte, atît de divers analizată şi, pe de altă parte, atît de semnificativă.

Scanned with OKEN Scanner

Spun atît de divers analizată, căci aceste descinderi rapide şi multiple în sufletul omenesc, care sînt *Maximele,* scot la iveală izvoare ascunse cu ape tulburi ; asemenea descoperiri lămuresc acţiunile piezişe sau cele neaşteptate ale aristocratului, acelea faţă de care individul cu bun-simţ rămîne împietrit de mirare sau de spaimă.

Spun semnificative, fiindcă în cele cinci sute de *Maxime* ale lui La Rochefoucauld surprindem chiar clipa în care se stinge încrederea în sine a unei clase. Feudalitatea mai rămîne, desigur, la putere şi după anul 1665, cînd apar *Sentinţele morale ale ducelui de La Rochefoucauld,* dar, începînd cu acest sfîrşit de veac şi pînă în ziua căderii Bastiliei, ea se zbate în zadar împotriva unei treptate, dar inevitabile osînde.

Cartea cea mai răsunătoare, mai dură şi mai perfectă, unde vedem istovindu-se morala ei, o dau *Maximele* ducelui de La Rochefoucauld.

Cartea aceasta este şi o carte patetică. Morala pe care La Rochefoucauld o ucide este morala clasei lui, etica sa proprie, aceea pe care o purtase în suflet, ca pe un stindard, cînd, tînăr principe de Marcillac, păşise la curtea Franţei. Cînd moralistul foloseşte în maximele lui nu numai limba pură a saloanelor, limba vorbită în Camera albastră, dar şi lexicul disprețuit al notariatelor, şi al acelor *„gens de chicane“*, pentru care nobilii n-aveau destule batjocuri, cînd vorbeşte de „preţ, cauţiune, dobîndă, datorie sau poliţă“, cînd aplică pasiunilor limbajul procedurii şi face să plouă peste ele verbe de tipul „a achita, a datora, a garanta“, luate în înţelesul lor cel mai propriu, ducele de La Rochefoucauld subliniază dorinţa lui de a înjosi şi de a pălmui tot ce iubise. Precum Alceste, La Rochefoucauld, amant dezamăgit al vieţii, fuge din lumea lui strigînd :

Je vais sortir d'un gouffre où triomphent les vices,
Et chercher sur la terre un endroit écarté
Où d'être homme d'honneur on ait la liberté.[1]

[1] Molière, *Le Misanthrope,* V, 8.

Astfel, prin gestul chiar al autorului, gest grăbit, asemenea aceluia al unui ucigaş pasional, care înjunghie ce iubeşte, trecutul moare în cartea lui La Rochefoucauld. Libertinii înţeleg, după cum am văzut, deîndată valoarea progresistă a acestei cărţi amare. Voltaire aduce şi el un omagiu entuziast lui La Rochefoucauld, spunînd că: „mica culegere de *Maxime* a învăţat pe francezi să gîndească“ [1]. Mai tîrziu, placheta lui La Rochefoucauld va fi citită de părintele revoluţiei proletare, de Karl Marx [2].

Maximele lui La Rochefoucauld şi-au atins ţinta. Au luminat unghere ascunse ale sufletului omenesc şi au deschis gîndirii morale o bucată nouă de drum.

---

[1] Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, ch. 32.
[2] K. Marx şi F. Engels, *Despre artă şi literatură*, E.S.P.L.P., 1953, pp. 226—227.

ADEVĂR ŞI MASCĂ ÎN „CARACTERELE" LUI LA BRUYÈRE

„Je ne suis pas chrétien, mais c'est pour t'aimer mieux."

Voltaire

Într-un moment istoric dat, există două morale: una a oamenilor care apără poziţii cîştigate, alta a acelora care vor să cucerească poziţii noi. Conservatorilor le convine să proclame, sus şi tare, principiile lor, pentru că acestea sînt chiar ale guvernanţilor, ale oamenilor la putere. Un conservator e un conformist pe *toate* planurile. Acest truism trebuie subliniat cînd e vorba de morală, căci, de avem a face cu un rebel într-ale moralei, apare, cu unele excepţii, şi masca. Oare — vor spune oamenii curajoşi — moraliştii să nu fie în stare să afirme principiile lor, chiar dacă o asemenea afirmaţie ar comporta un risc?

Există unii care o fac ; avem şi un exemplu : Pascal. Burghezul Pascal spune tot ce crede şi poate şi ceva mai mult decît crede, mai mult pe drumul curajului şi al primejdiei. Dar Pascal este un om purtat de un mare val, de setea lui de adevăr, de patetica lui căutare de absolut.

Lucrurile nu se petreceau însă totdeauna astfel. Moraliştii clasei atacante se ascundeau. Vocea lor se auzea de după perdea. Ei purtau larga pelerină a aluziilor şi o mască. Astfel ni se arată Montaigne şi Descartes, tot astfel va fi îmbrăcat şi La Bruyère. Şi de aici se naşte nevoia de a repeta mereu acelaşi gest :

Scanned with OKEN Scanner

de a arunca pelerina și de a ridica masca pentru a căuta adevărul printre rînduri și dedesubtul cuvintelor.

Ideea acestui gest, anume, nu pare a fi cine știe ce fruct rar. Și totuși — lucru ciudat — gestul acesta a fost abia schițat în ce-l privește pe Montaigne, mai adeseori făcut cînd a fost vorba de filozofia lui Descartes, decît de morala sa. Iar cu privire la *Caracterele* lui La Bruyère, pare-mi-se, niciodată. Într-adevăr, istoria literaturii franceze cunoaște, cu privire la *Caracterele* lui La Bruyère, două tipuri de comentarii : unul, tradițional și clasic (clasic în toate înțelesurile, dat fiind că el este acela chiar al „Marelui secol"), altul nou, dar foarte influențat de primul și încă supus lui.

Conform primului, La Bruyère, critic acerb al vremii sale, n-ar fi fost, în realitate, decît un conservator întristat, un monarhist convins, care denunța neajunsurile regimului absolutist tocmai pentru a-l ajuta pe acesta să le elimine. Această ipoteză, susținută de critica franceză încă, după cum spuneam, din vremea lui La Bruyère, a fost întărită cu toate mijloacele erudiției universitare de către Maurice Lange, în teza sa de doctorat întitulată : *La Bruyère, critic al condițiilor și instituțiilor sociale.*

După Maurice Lange, La Bruyère biciuiește moravurile vremii lui situîndu-se pe anumite poziții, acelea anume ale monarhiei și Bisericii, ale lui Ludovic al XIV-lea și ale lui Bossuet. „Dușmanii lui La Bruyère sînt tocmai dușmanii statului [1], spune Lange. În *Caractere* (se află) esența ideilor morale și sociale ale predicatorilor veacului al XVII-lea." [2]

„Tocmai de aceea *Caracterele*, deși constituie o critică a moravurilor, condițiilor și obiceiurilor, deși sînt, într-o anumită măsură, o operă satirică, n-au trezit niciodată îngrijorarea lui Bossuet, părinte al bisericii, și nici pe aceea a lui Ponchartrain, om de stat ; dimpotrivă, aceștia au gustat cartea, au judecat că este frumoasă și folositoare." [3] Lange recunoaște totuși că, în

---

[1] Maurice Lange, *La Bruyère, critique des conditions et des institutions sociales*, Hachette, Paris, 1909, p. 377.
[2] și [3] *Idem*, p. 372.

Caractere, critica socială este foarte virulentă, că ea se ascute de la o ediţie la alta (şi au existat nouă asemenea ediţii de-a lungul vieţii lui La Bruyère), că moralistul este „plin de bună-voinţă" faţă de cei „mărunţi" şi că, dimpotrivă, „nimic nu îndulceşte asprimea sa" cînd e vorba „de privilegiile naşterii sau ale averii" [1]. Dar aceste trăsături nu sînt, în concepţia lui Lange, spre lauda lui La Bruyère, ci spre osînda sa. Istoricul literar socoate că moralistul a dovedit, astfel, „parţialitate, exagerare" şi chiar „meschinărie", toate datorate „caracterului dificil" al lui La Bruyère şi poate şi „unei anumite stîngăcii observabile şi în ţinuta sa" [2]. „Filozofia lui — socoate Lange — e cu mult mai puţin întreprinzătoare: ea se opreşte, din proprie iniţiativă, pe pragul marilor subiecte interzise, şi singura îndoială pe care şi-o îngăduie La Bruyère este aceea metodică, inculcată lui de către Descartes." [3] „Noutatea, schimbarea îl sperie, şi tocmai de aceea este absolut sigur că La Bruyère n-a dorit niciodată prăbuşirea a ceea ce noi numim vechiul regim." [4] Şi Lange se întreabă care ar fi atitudinea moralistului faţă de lumea nouă pregătită (de filozofii veacului al XVIII-lea). [5] Şi se mai întreabă (şi această întrebare este în realitate un răspuns) „dacă (el, La Bruyère) n-ar considera că Franţa a cumpărat prea scump (aceste prefaceri) prin ruinarea monarhiei şi apusul credinţei sale tradiţionale" [6].

Dacă ne-am îngăduit să dăm atît de multe şi fragmentate citate din teza lui Lange, este pentru că lucrarea sa a rămas una fundamentală pentru studiul operei lui La Bruyère şi se bucură, astăzi încă, de autoritate.

În foarte preţiosul capitol consacrat lui La Bruyère, Antoine Adam, în a sa *Istorie a ltieraturii franceze în veacul al XVII-lea,* se raliază şi el concepţiei lui

---

[1] Maurice Lange, *op. cit.,* p. 389.
[2] *Idem,* p. 383.
[3] *Idem.* p. 380
[4] *Idem,* p. 383.
[5] şi [6] *Idem,* p. 410.

Lange. „La Bruyère — spune Adam — departe de a fi precursorul filozofilor, se restrînge la programul partidului religios, cu toate iluziile şi naivităţile acestuia." [1] În legătură cu această afirmaţie a lui A. Adam, trebuie spus că, în anii cînd scrie La Bruyère, monarhia franceză era în conflict cu Vaticanul, şi deci cu majoritatea zdrobitoare a clerului francez. Edgard Quinet, care subliniază faptul, observă că, „tăind legăturile sale cu catolicismul roman, Ludovic al XIV-lea nimicea înseşi rădăcinile autorităţii sale. El îşi închipuia că se urcă astfel pe tronul lui Carol cel Mare ; efectiv, el cobora treptele lui Ludovic al XVI-lea." [2] Ceea ce se poate reţine pentru teza noastră din observaţiile lui Quinet e că monarhia, în luptă cu catolicismul, se înverşunează într-atît, încît devine uneori anticlericală. Astfel stînd lucrurile, conformismul politic al lui La Bruyère nu poate fi în nici un caz considerat ca îndeplinirea unui deziderat al partidului catolic. Dar, deosebindu-se de Lange (a cărui erudiţie, de altfel, o apreciază) Adam regretă această slăbiciune teoretică a lui La Bruyère, pe care îl socoate mare „prin anumite accente noi de revoltă intimă şi de dispreţ, prin refuzul său de a adera la o societate dominată de ambiţie şi lăcomie" [3]. „El socotea — conchide Adam — că este un gînditor. Se înşela. Adevăratul lui dar era de a vedea şi observa." [4]

Acestui punct de vedere — schiţînd un La Bruyère conformist, în polemică cu secolul său de pe poziţiile apărate cu mari efecte retorice de către oratorii bisericii — se opune un altul, mai puţin excesiv, făcînd din moralistul nostru nu un scriitor obedient şi nici unul conservator, ci un gînditor caracteristic epocilor de tranziţie, împărţit între tendinţe contrarii, legat cu mii de fire de trecut, deschis ideilor viitorului, pe care

---

[1] A. Adam, *Histoire de la littérature française au XVII-e siècle*, éd. Domat, Paris, 1956, T. V, p. 193.
[2] Edgard Quinet, *Le christianisme et la Révolution française*, Paris, 1857, p. 207.
[3] A. Adam, *op. cit.*, p. 195.
[4] *Idem*. p. 198.

Scanned with OKEN Scanner

le presimte şi le îmbrăţişează mai mult sau mai puţin conştient; într-un cuvînt, unul dintre acele produse bastarde de sfîrşit de veac, incapabile de a exprima ideile secolului următor, pentru bunul motiv că acesta nu a început încă. Teza este reprezentată cu autoritate de către un Lanson, de pildă[1]; ea este apoi reluată de alţi istorici literari şi eseişti, între alţii şi de Julien Benda, editorul *Operelor complete* ale lui La Bruyère, apărute în ediţia Pleiadei.

Unde stă adevărul? Se spune, de obicei, că el se află la jumătate de drum. Noi, unii, nu-l vom căuta aci, ci undeva, la capătul căii, acolo unde nimeni nu s-a dus să-l descopere. Să încercăm mai întîi să formulăm, în chip limpede şi succint, obiectul căutării noastre şi să vedem apoi dacă faptele bine cunoscute, acelea stabilite prin zelul şi precizia istoricilor literari francezi, pot fi altfel grupate şi privite dintr-un alt unghi. Astfel făcînd, s-ar putea ca ele să-ndreptăţească teza noastră.

Am dori, anume, să dovedim că La Bruyère îşi propunea să mineze prin opera lui regimul existent şi că avea o foarte limpede conştiinţă a calităţii sale de rebel; prima dovadă — enunţată acum *grosso modo* şi rămînînd a fi analizată ulterior — este faptul incontestabil că La Bruyère atacă în opera lui *toate* aspectele litigioase ale vechiului regim. E greu de crezut că poate fi vorba aci de o pură întîmplare sau de fantezia unui „artist", care-şi alege subiectele numai în funcţie de „pitorescul" lor. E mai probabil că, scriind într-o epocă de o deosebită asprime (aceasta era cu mult sporită acum, la sfîrşitul veacului, faţă de vremea cînd scriau Pascal sau La Rochefoucauld) moralistul pozează, ba în pur artist, ba în paroh evlavios, încercînd astfel să creeze gîndirii sale alibiuri. Aceste alibiuri — socotim noi — La Bruyère trebuie să le fi crezut temporare şi uşor de demascat ulterior. O a doua dovadă trebuie s-o căutăm în stilul şi cuvintele-cheie ale prozei *Caracterelor*. Aci numai o analiză minuţioasă a textului ne

---

[1] V. G. Lanson, *Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française.*

va îngădui — credem — să ajungem la unele rezultate. Teza aceasta, pe care îndrăznim a o numi nouă, va fi abia schiţată în acest capitol, care trebuie să se încadreze prin proporţiile sale în economia lucrării. Nădăjduim totuşi ca argumentele ei să fie destul de limpezi şi de numeroase pentru a fi convingătoare.

Asupra vieţii lui La Bruyère avem informaţii exacte, dar incomplete. Jean de La Bruyère se naşte la Paris, la 17 august 1645. Familia lui, una burgheză, de funcţionari avuţi, avea, chiar în generaţia anterioară, obîrşie ţărănească.[1] Tînărul urmează dreptul la Orléans. Apoi, se înscrie în baroul Parisului şi practică aci avocatura timp de opt ani. Prin 1669, cumpără o funcţie de „trésorier" general al finanţelor la Caen. Pînă acum, viaţa lui La Bruyère se desfăşoară normal şi datele ei esenţiale ne sînt cunoscute. Dar iată că aci intervine o lacună ; aceasta coincide cu o fază decisivă a existenţei viitorului moralist, dat fiind că regăsim, în 1675, pe tînărul bogat, pe care-l lăsasem la Caen, în posesia unei funcţii mănoase, preschimbat într-un solicitator sărac, locuind într-o mansardă şi cerînd sprijin şi bani pe unde nimereşte. Omul e rău încurcat, n-are nici rude, nici relaţii, cu excepţia uneia singure, dar una care îi va aduce norocul : cunoaşte anume, nu se ştie cum, pe atotputernicul episcop de Meaux, pe Bossuet, preceptorul delfinului, acela care vorbeşte fără teamă cu orişicine şi-şi îngăduie să spună ce crede în faţă chiar şi regelui.

Bossuet, prin multele lui legături, obţine avocatului sărac şi fără rost o slujbă foarte bună : aceea de preceptor al tînărului Louis de Bourbon, nepotul lui Condé. În casa principilor de Condé, La Bruyère, trecut prin multe şi mari necazuri, care s-au desfăşurat însă toate la etajele mijlocii ale societăţii, cunoaşte curtea şi marea aristocraţie în ce aveau acestea mai caracteristic. Iată-l, deci, pe viitorul moralist intrat într-o junglă străbătută de o faună ciudată : uneori fioroasă, alteori ridicolă.

[1] R. Coullier, *Naissance et origines de L. B.*, R.H.L.F., juillet-sept. 1963.

La Bruyère stă în preajma stăpînilor săi, Bourbonii. În generaţia precedentă, familia aceasta numărase indivizi remarcabili : pe zvăpăiata, dar fermecătoarea ducesă de Longueville, pe Condé, pe acela care purtase pe umerii săi o parte din gloria Franţei. Acum bătrînul se odihnea la Chantilly, îşi îngrijea grădina şi privea de departe pe trişti lui moştenitori. Într-adevăr, nepotul nu-i semăna de fel bunicului ; Louis de Bourbon, elevul lui La Bruyère era un pitic, nu prost ca tatăl său, ducele Henri-Jules, dar rău şi pervers. El îşi bătea servitorii cu biciul şi era străbătut de idei năstruşnice şi feroce.

La Bruyère rămîne în intimitatea Bourbonilor chiar şi după căsătoria elevului său cu fiica legitimă a regelui, Louise-Françoise. Curînd devine gentilom al casei de Condé şi conservator al marii biblioteci de la Chantilly. În 1693, este ales membru al Academiei Franceze, după ce candidatura lui fusese de trei ori respinsă. Moartea nu-i lasă însă timpul să se bucure de acest succes. În 1696, e răpus de un atac de apoplexie.

Viaţa lui La Bruyère nu fusese fericită. Întocmai ca Sainte-Beuve, cu un secol şi jumătate mai tîrziu, La Bruyère avusese încă de tînăr revelaţia urîţeniei sale fizice şi căpătase convingerea că nu va putea fi niciodată iubit. Orgolios, închis, stîngaci, omul rămăsese singur cu neliniştea şi nemulţumirea lui lăuntrică. Ani de-a rîndul, La Bruyère îşi adoarme melancolia pe cîte o bancă a Luxemburgului sau a Tuilleriilor. Întocmai ca Stendhal, un alt solitar al literaturii franceze, La Bruyère, privind trecătorii grăbiţi şi indiferenţi, reflectează în chip amar la „condiţia umană“, sau, mai de grabă decît la aceasta, prea generală şi prea abstractă pentru luciditatea sa observatoare şi acidă, la variatele „condiţii sociale“.

Tot reflectînd astfel, moralistul ajunge la convingerea că societatea este nedrept organizată ; că aceşti mai mari ai pămîntului, pe care el, preceptorul lui Louis de Bourbon, îi vede zilnic în trista lor intimitate, nu merită onoarea de a guverna pe semenii lor şi nici dreptul de a-i privi cu dispreţ. Şi dacă n-ar fi decît

privilegiaţii naşterii ! Dar mai sînt şi privilegiaţii banului, marii financiari, hulpavi ca nişte lupi flămînzi şi chiar şi oamenii bisericii, aceşti miei blînzi, care sug la mai multe oi. Cînd te gîndeşti bine, îşi spunea în sinea lui La Bruyère, nu există decît o singură rezervă de sănătate, bună-credinţă şi bărbăţie : poporul.

Asemenea gînduri nu puteau fi decît tainice. Şi totuşi, La Bruyère ar fi vrut să le împărtăşească şi altora. Ar fi vrut, anume, să scrie o carte care să cuprindă amărăciunea, indignarea, revolta sa, dar şi credinţa mereu vie că, o dată şi o dată, dreptatea va izbîndi. Această carte, La Bruyère o scrie. Ea e opera unică a vieţii sale şi se cheamă *Caracterele*. Spun unică, pentru că opera postumă a lui La Bruyère, intitulată *Dialoguri despre quietism*, este în chip evident o lucrare comandată, rămasă, de altfel, în stadiul de simplă schiţă.

Caracterele apar în 1688. Cartea cunoaşte de-a lungul vieţii autorului opt ediţii succesive, ultima apărînd trei săptămîni după moartea lui La Bruyère. Fiecare dintre aceste ediţii este îmbogăţită în raport cu cea precedentă, prima ediţie cuprinzînd 418 reflecţii şi ultima, din 1696, 1117.

S-a spus că moralistul francez a prezentat *Caracterele* sale ca pe o versiune a *Caracterelor* morale ale lui Teofrast, traduse de el şi aşezate în fruntea cărţii. A. Adam arată însă că aşa-zisele „caractere", adică portretele de tipuri, nu de indivizi, acelea care dau cărţii lui La Bruyère titlul său nu apar decît începînd cu ediţia a patra. Aceasta înseamnă că La Bruyère scrisese maxime şi reflecţii înainte de a fi tradus lucrarea lui Teofrast [1]. Dacă este vorba să căutăm urma vreunor influenţe, trebuie să ne gîndim mai degrabă la Montaigne, Pascal sau La Rochefoucauld, pe care ştim că La Bruyère îi citea cu nesaţ. Abia mai tîrziu, atunci cînd moralistul simte nevoia să se sprijine pe autoritatea unui antic, el se apucă să-l traducă pe Teofrast.

Mica lucrare a lui Teofrast are, de altfel, şi ea taina ei. Nu vom şti probabil niciodată dacă e vorba aci de

[1] V. A. Adam, *op. cit.*, p. 186.

o operă de sine stătătoare, sau de un apendice la un mai vast tratat de morală, o exemplificare semiconcretă a unor teze şi principii rămase nouă necunoscute. Ceea ce putem constata este că aşa-zisele *Caractere* ale lui Teofrast sînt nişte caricaturi violent satirice ; un fel de schiţe de tipuri comice. Dar, la drept vorbind, este de prisos să ne ocupăm de Teofrast cînd vorbim de La Bruyère, căci comparaţia dintre moralistul francez al veacului al XVII-lea şi discipolul lui Aristoteles, trăind în Atena republicană a veacului al IV-lea, e cu desăvîrşire factice.

Pentru noi e limpede faptul că La Bruyère scrie *Maxime* şi *Reflecţii*, urmînd, într-aceasta, pe Pascal şi pe La Rochefoucauld. Este sigur, de asemenea, că avocatul necăjit trebuie să fi citit adesea — măcar pentru a se mîngîia — pe surîzătorul Montaigne şi că, încetul cu încetul, dulcele scepticism al omului vechi îl va fi învăluit pe La Bruyère, de altfel, fără a-l pătrunde, după cum vom vedea în curînd. Căci concepţia de viaţă a lui La Bruyère se deosebeşte radical şi de aceea mai îndepărtată a lui Montaigne, şi de viziunile cu mult mai recente şi cvasi contemporane ale lui Pascal şi La Rochefoucauld.

E cazul să ne întrebăm, de ce La Bruyère este despărţit ca printr-o barieră de moraliştii precedenţi, care au între ei mult mai multe puncte comune ? Este, oare, aci vorba numai de o deosebire pur individuală şi temperamentală, sau de o bruscă schimbare intervenită în climatul moral al secolului ?

Fără a nega importanţa fiecăreia dintre aceste două cauze, trebuie spus că ultima este precumpănitoare. Într-adevăr, societatea franceză începuse a evolua cu rapiditate mai ales după 1678, fără a aştepta deci ca cifra anilor să fie rotundă, cum se cuvine pentru orice secol care-şi aşteaptă în chip decent începutul.

Am văzut că procesul de disoluţie a aristocraţiei se accentuase curînd după fronde.

E drept că, şi după această răscoală, regele luase numeroase măsuri menite a ocroti nobilimea şi a-i în-

gădui să-şi păstreze un nivel fastuos de viaţă.[1] E, de asemenea, exact că, „în conflictele politice din acea vreme, nu se manifestă tendinţa aristocraţiei, ca grupare socială unitară, de a schimba regimul politic, ci numai tendinţa unor nobili jigniţi de a ocupa o altă poziţie în regimul politic existent“ [2]. Şi totuşi nu se poate spune că „secolul al XVII-lea este epoca de consolidare a nobilimii franceze“ [3]. Chiar dacă aceasta beneficiază de venituri şi pensii extraordinare (lucrul e adevărat numai pentru nobilimea curteană, aristocraţia provincială ducînd-o adeseori greu şi răzbunîndu-se pe ţărani de ruina ei), ceea ce importă e faptul că treburile serioase au încetat să mai fie încredinţate acestei clase şi că, astfel stînd lucrurile, temeiurile ei economice sînt foarte şubrezite.

Nobilimea franceză este, la sfîrşitul celui de-al XVII-lea veac, o clasă trîndavă, mistuită de plictiseală. Intrigile curţii, pe care Saint-Simon le povesteşte în amănunt, au un caracter pueril şi nu se ţes atît în jurul unor mari interese, cît ale unor mărunte vanităţi.

Molière intuise înaintea lui La Bruyère descompunerea morală de care suferea aristocraţia. Don Juan-ul său este „un mare senior fără scrupule“ (*„un grand seigneur méchant homme“*), împins în braţele dezmăţului şi ale dezonoarei de trîndăvie şi plictis. Michelet observă că analogiile dintre modelele reale şi personajul imaginar al comediei lui Molière sînt numeroase. Marchizul De Vardes — spune el — va fi aruncat, la cîteva săptămîni după premiera piesei lui Molière, în bezna Bastiliei, de către rege, precum Don Juan e împins în iad de mîna Comandorului.

E cazul să ne amintim aci de vorbele lui Chateaubriand, care spunea că orice clasă cunoaşte trei vîrste : a utilităţilor, a privilegiilor şi a vanităţilor. La sfîrşitul veacului al XVII-lea, aristocraţia franceză se bucură de toate privilegiile, dar a încetat să mai aibă vreo

---

[1] B. F. Porşnev ne arată în *Istoria modernă* care erau măsurile luate de Colbert pentru a mări renta senioralã (p. 230).
[2] B. F. Porşnev, *op. cit.*, p. 221.
[3] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

utilitate. Vanitatea a devenit trăsătura ei morală cea mai izbitoare de cînd regele, îndepărtînd-o de la frînele guvernării, a pus-o să-şi numere fireturile şi panglicile. Dar cum „existenţa determină conştiinţa", conştiinţa feudalului dezafectat de la finele celui de-al XVII-lea veac este una unde vidul nu mai poate fi umplut decît de plăcere.

Dar despotismul regal nu contribuie numai la zguduirea temeiurilor clasei feudale. El pătrunde ca un junghi în întreaga societate franceză şi tulbură toate apele. Pentru a justifica politica sa de mînă forte, Ludovic al XIV-lea se angajează într-un lung şir de războaie. Pînă în 1678, adică pînă la încheierea păcii de la Nimègue, aproape toate bătăliile se sfîrşesc pentru Franţa cu o victorie. După această dată, însă, victoriile se prefac în înfrîngeri. Şi totuşi, regele nu consimte să încheie pace, cu toate presiunile miniştrilor săi, ale unui Colbert, de pildă. Puternice coaliţii se-ncheie împotriva Franţei. Curînd întreaga Europă se ridică contra suveranului belicos, care ameninţă liniştea statelor mici sau mari.

Războaiele sînt nu numai primejdioase, dar şi costisitoare. Mizeria Franţei la sfîrşitul veacului al XVII-lea este de neînchipuit. Şi totuşi — lucru ciudat — în acest sfîrşit de veac, ţara, care de atîtea ori se răsculase, tace obidită. Ce „creştinească resemnare" ţine, oare, în frîu poporul zdrenţăros şi nemîncat ?

La drept vorbind, nu de resemnare e vorba, ci de teamă. Regimul poliţist al bătrînului monarh se perfecţionase. Dragonii regelui ocupă fiecare cută de ţară, taie şi spînzură pe capete şi înnăbuşă în leagăn orice încercare de răzmeriţă. Revocarea *Edictului din Nantes* umple, în 1685 şi în anii următori, întreaga Franţă de sînge şi cenuşe. Nimeni nu îndrăzneşte, totuşi, să rostească vreun cuvînt sau, dacă scapă vreo vorbă, e numai pe şoptite. Chiar şi astfel, cutezătorul e de îndată pedepsit. Racine, poetul favorit al regelui, va fi dizgraţiat pentru că va fi scris un *Memoriu* (1698) cu privire la mizeria populară, şi încă unul adresat chiar suveranului.

Tensiunea politică, sărăcia, înfrîngerile militare întunecă fastul de odinioară al curții. Veselia nu mai e la modă. Curteanul e bigot și la Versailles se ascunde în fiecare ungher cîte un spion. La Bruyère, căruia nu-i scapă nimic, spune: „Curteanul umbla (pe vremuri) cu capul gol, cu pantaloni scurți, cu haină de mătase și largi dantele: era ateu. Acum (asemenea moravuri) nu mai au curs. Pune perucă, haine strîmte, ciorap de o singură culoare și e evlavios. Toate țin de modă."[1]

Curtea este, așadar, austeră în ultimele decade ale veacului. Numai că faptul nu mai are atîta însemnătate pe cît s-ar crede, căci centrul vieții mondene și intelectuale s-a mutat de la Versailles la Paris, iar aci moravurile evoluează în sens invers față de acelea observate de La Bruyère la curte. Tonul îl dă o categorie socială nouă, sau, mai bine zis, a cărei deosebită înflorire este nouă: e vorba de vestiții „partizani", marii financiari ai epocii.

Pe cînd poporul zace într-o cumplită sărăcie, în timp ce mica burghezie și nobilimea rurală luptă cu ruina, afaceriștii și bursierii țin zi și noapte casă deschisă. Marii aristocrați, care se plictisesc de moarte la Versailles, siliți cum sînt să joace pe Tartuffii sub ochii atenți ai doamnei de Maintenon, răscumpără timpul pierdut în saloanele bancherilor și pînă și în cîrciumile de barieră, unde se strecoară mascați. Chiar și familia regală e contaminată de valul acesta de petreceri clandestine. La castelul de la Sceaux, unde locuiește ducesa du Maine, nora regelui, la Anet, la familia Vendôme, chiar și în palatul Delfinului, se joacă cărți și se organizează orgii. Climatul moral al regenței a izbucnit înainte de începutul politic al acesteia. Libera-gîndire a săpat temeliile vechii morale și înflorește pe ruinele ei. „Astăzi — scrie, în 1699, principesa palatină — nu mai există în țara aceasta nici măcar un singur tînăr care să nu se declare ateu."

[1] La Bruyère, *Oeuvres complètes*, éd. de la Pléiade, Paris, 1934, *De la mode*, 16, p. 417.

Scanned with OKEN Scanner

Biserica tună şi fulgeră. Ea face aspre mustrări pînă şi regelui, pe care-l socoate răspunzător de această descompunere morală. Dar prestigiul catolicismului este şi el în scădere. Cine stă oare la originea măcelurilor Revocării, decît biserica însăşi, şi ce poate însemna pe plan moral o religie în numele căreia se ucid copiii, se violează femeile şi care acoperă ţara întreagă cu un zăbranic negru ?

La Bruyère îşi scrie cartea în această clipă, cînd se desfăşoară rapida şi uimitoarea transformare economică, politică şi morală a ţării sale. Fiindcă aceasta e atît de izbitoare, cartea lui La Bruyère oglindeşte cu atît mai limpede vremea. Dar oglinzile sînt şi ele aşezate în osebite chipuri şi reflectă realitatea sub anumite unghiuri. *Caracterele* lui La Bruyère o reflectă destul de variat pentru ca problema sincerităţii autorului — ca odinioară aceea a sincerităţii lui Montaigne — să se pună în chip acut. Şi de aceea în acest text, ca şi în *Essais*-uri, e vorba să distingem chipul de mască, să deosebim evenimentul real de alibiul creat sieşi de autor, să detectăm convingerile moralistului printre subterfugiile pe care acesta este silit să le născocească. Numai astfel vom putea data clipa cînd spiritul revoluţionar ţîşneşte în Franţa, clipa cînd al XVIII-lea veac începe, în pofida datelor stricte.

Cartea lui La Bruyère este intitulată *Caracterele sau moravurile acestui secol.* În *Prefaţă,* autorul declară următoarele : „...dau îndărăt publicului ceea ce el mi-a împrumutat... astfel îşi poate privi pe îndelete portretul pe care i l-am făcut“ [1]. *Caracterele* nu sînt un portret, ci o colecţie de portrete, nu portretele unor indivizi, ci acelea ale unor tipuri. Temperamentele şi condiţiile sociale ale acestor tipuri sînt precizate cu mare grijă. Vom încerca să determinăm mai departe procedeele literare datorite cărora aceste tipuri capătă viaţă şi relief. Ceea ce trebuie să spunem acum e că

[1] La Bruyère, *op. cit.*, p. 6.

portretele alternează în cartea lui La Bruyère cu maxime şi sentinţe. Genul acesta abstract şi general nu poate ţine însă piept în opera lui La Bruyère amănuntului pitoresc şi individual. Mai trebuie să subliniem, în sfîrşit, că La Bruyère înţelege să dea acestei cărţi amare şi ironice un scop pedagogic şi utilitar. El declară: „Oratorul şi scriitorul nu sînt în stare să învingă bucuria pe care le-o stîrnesc aplauzele publicului. Dar s-ar cuveni să roşească dacă, prin cuvîntările şi scrierile lor, n-ar alerga decît după laude. De altfel, cea mai sigură şi mai neîndoioasă aprobare este schimbarea moravurilor şi reforma (sufletească) a acelora care-i ascultă sau citesc. Nu trebuie să vorbim sau să scriem decît pentru a instrui; dacă se întîmplă să şi plăcem să nu ne căim, totuşi, căci plăcerea ar fi de folos pentru a inculca adevărurile educative.“ [1]

Şi, spre a da greutate acestor cuvinte edificatoare, La Bruyère pune în mijlocul volumului său un panegiric al suveranului, asemănător cu monumentele înălţate în pieţele publice. Regele călare pe un cal sirep ţine spada în mînă; Lange, care nu e înclinat s-acorde lui La Bruyère tendinţe democratice, e totuşi silit să observe că, „după pilda dată de oratorii bisericii (moralistul) pare a împrumuta monarhului toate virtuţile pe care i le recomandă, dar, mai puţin îndemînatic decît ei în subterfugiile oratorice, La Bruyère o scoate la capăt cu o oarecare stîngăcie, vizibilă în pioasele lui minciuni; chiar pînă într-atît de vizibilă, încît o parte din panegiric seamănă mai degrabă cu o satiră decît cu un elogiu sincer: eşti ispitit să te întrebi dacă aceasta este opera unui adorator extatic sau aceea a unui humorist“ [2]. Dar, după asemenea pertinente observaţii, Maurice Lange conchide că efectul se datorează „stîngăciei“ lui La Bruyère, ceea ce mi se pare a fi un chip cam uşuratic de a soluţiona problema.

Lucrarea lui La Bruyère este alcătuită din 16 capitole. Primul, intitulat *Despre operele spiritului*, este un capitol de estetică literară. Capitolele II, III şi IV

[1] La Bruyère, *op. cit.*, p. 6.
[2] Maurice Lange, *op. cit.*, p. 382.

Scanned with OKEN Scanner

tratează despre *Meritul personal,* despre *Femei* şi despre *Inimă.* Ele cuprind maxime aplicabile, cel puţin în chip formal, întregii „condiţii umane". Celelalte 12 capitole sînt consacrate „condiţiilor", adică diferitelor categorii sociale. Acesta este cazul chiar şi pentru capitolul intitulat *Despre om* (cap. 11), unde nu este vorba, după cum s-ar putea crede, despre un om abstract, produs al tuturor timpurilor şi al tuturor locurilor, ci despre un anumit om, trăind într-o anumită epocă şi ţară, şi anume în Franţa bătrînului Ludovic al XIV-lea. E capitolul unde se află durerosul paragraf despre ţărani, „acele animale sălbatice, masculi şi femele, răspîndite pe cîmpuri pămîntii, arse de soare, legate de ţărîna pe care o scormonesc şi o răstoarnă cu o încăpăţînare de neînvins..." [1] Al doisprezecelea capitol este consacrat *Judecăţilor* şi este cel mai montanian dintre toate. Moralistul se arată aci sceptic faţă de puterea raţiunii şi faţă de aşa-zisele „cuceriri ale civilizaţiei". Foarte caracteristic în această din urmă privinţă este paragraful consacrat „eroului" şi „gloriei" militare. Montaigne socotise cîndva că nu există erou solitar şi considera eroismul ca o formă de demagogie sau cabotinaj. La Bruyère nu merge în adîncimea psihologică a personajului ; el doreşte numai să stabilească, pe de o parte, un contrast între slăbiciunea individului şi vîlva făcută de numele său şi, pe de altă parte, să exprime plictiseala pe care i-o stîrnesc tobele şi surlele unei epoci militariste. „Oare — se întreabă moralistul — nu voi mai auzi vorbindu-se despre altceva ? Lumea întreagă nu se mai împarte decît în regimente şi companii ? Totul s-a preschimbat în batalioane şi escadroane ? A cucerit un oraş, un al doilea, apoi un al treilea ; a cîştigat o bătălie, două bătălii ; a alungat duşmanul, a învins pe mare, a învins pe pămînt ; se vorbeşte cumva de un semen de al vostru, sau de un uriaş, de un Athos ? Iată-l ; e un om galben ca ceara ; n-are pe el mai mult de două ocale de carne şi ar putea fi trîntit la pămînt de o singură suflare." [2]

[1] La Bruyère, *op. cit.*, p. 353.
[2] *Idem*, p. 404.

Moda, obiect al celui de al XIII-lea capitol, servește ca exemplu de relativitate a judecăților. După *Modă,* La Bruyère se ocupă de *Unele obiceiuri* și apoi consacră un capitol *Oratoriei religioase (De la chaire).* Această succesiune poate fi considerată ironică. S-ar părea că La Bruyère ar vrea să ne dea a înțelege că predica rostită de la înălțimea amvonului n-ar fi și ea decît tot un „obicei". Iată-ne, în sfîrșit, în fața ultimului capitol al cărții lui La Bruyère, acela intitulat: *Despre liberii-cugetători (Des esprits forts).* Acestui capitol îi datorește La Bruyère onoarea de a fi considerat „conservator". Dar citiți textul: veți constata că, dintre toate capitolele *Caracterelor,* ultimul este, în chip evident, și cel mai convențional; moralistul se situează aci pe pozițiile doctrinei oficiale cu un fel de răceală disprețuitoare, foarte înrudită cu aceea care emană din scrisorile glaciale, trimise de preceptorul lui Louis de Bourbon bătrînului Condé și unde primul raportează celui de-al doilea progresele elevului său. La Bruyère, salariat al „mai-marilor pămîntului", își face datoria ca și Julien Sorel, în casa domnului de Rênal, cu ură în inimă și cu dispreț pe buze.

Dar să revenim la *Caractere.* Ceea ce se desprinde limpede, dintr-o primă și rapidă privire, e că La Bruyère rostește afirmațiile cele mai îndrăznețe și mai surprinzătoare (surprinzătoare prin claritatea și completitudinea lor) sub dubla pavăză a tronului și a altarului. El dorește să prezinte noutățile sale ca pe niște observații de amănunt și, de aceea, scrie următoarele rînduri amare și încărcate de subînțelesuri: „Un om născut creștin și francez este constrîns să se mențină în limitele satirei; marile subiecte îi sînt interzise; uneori el le atinge, dar apoi se întoarce la amănunte, pe care le înalță, prin geniul său și prin frumusețea stilului." [1]

Să vedem acum care ar fi marile subiecte pe care numai *uneori* scriitorul are îndrăzneala să le atingă și care sînt „amănuntele pe care le înalță" datorită geniului său.

---

[1] La Bruyère, *op. cit.,* pp. 109—110.

„Marile subiecte" s-ar putea, la drept vorbind, reduce la unul singur, dar acesta este cu adevărat, „mare" : el priveşte, anume, dreptatea socială şi chipul cum problema dreptăţii se pune în veacul în care trăieşte moralistul.

Viaţa lui La Bruyère coincide cu clipa supremă a absolutismului monarhic în Franţa. *Caracterele* reflectă cvasi plastic această ordine. În mijlocul cărţii, după cum spuneam, stă elogiul monarhului. Numai că acest elogiu este mai degrabă emfatic decît entuziast. El e alcătuit din toate lozincile oficiale şi e scris într-un chip abstract, ca un raport de cancelarie : „O vastă capacitate, care se afirmă nu numai în afacerile externe, în comerţ, în problemele politice, în lărgirea graniţelor prin cucerirea de noi provincii, dar şi în asigurarea lor prin construirea unor fortăreţe de neînvins..." [1] etc.

Cu două pagini mai înainte, La Bruyère făcuse, însă, un alt soi de reflecţii. Şi într-acestea moralistul îşi poseda întreg talentul : condeiul lui muiat în venin şi cerneala sa cu sclipiri de licurici. „Un suveran — spunea el — fastuos şi luxos, este asemenea unui păstor înveşmîntat în aur şi nestemate, ţinînd în mînă o nuieluşă de aur ; cîinele lui are şi el o zgardă de aur şi e legat cu o frînghie de aur şi mătase. La ce foloseşte turmei atîta aur împotriva lupilor ?" [2] Sau : „Ce loc minunat este acela care îngăduie unui om să facă binele la mii de oameni ; ce loc primejdios este acela care expune pe un om să facă rău la milioane de oameni" [3].

Acest suveran, acoperit cu aur, este, fără îndoială, vanitosul Rege-Soare. Monarhul care poate face bine numai cîtorva mii de oameni, dar rău cîtorva milioane, este nu numai un anumit individ, Ludovic al XIV-lea, de pildă, ci instituţia monarhică ea însăşi. Astfel com-

---

[1] La Bruyère, *op. cit.*, p. 307.
[2] şi [3] *Idem*, p. 305.

pletată, gîndirea politică a lui La Bruyère cîştigă în amploare şi se precizează.

Şi totuşi, nu putem întemeia exegeza unei întregi opere pe ambiguitatea, neîndoioasă, de altfel, a unui capitol. Ne trebuie argumente mai solide, şi acestea ne vor fi furnizate tot de lectura *Caracterelor*. Cartea reflectă, într-adevăr, foarte credincios structura realităţii sociale a epocii. Dar, din această structură, oglinda pe care La Bruyère o plimbă asupra lumii alege. Şi alegerea făcută este profund semnificativă. Ea e menită a caricaturiza toate sprijinele instituţiei monarhice şi, prin aceasta, a le elimina, rînd pe rînd. Dar să privim lucrurile mai îndeaproape şi chiar prin ochii lui La Bruyère.

Tabloul nu este greu de reconstituit, căci *Caracterele* lui La Bruyère sînt o operă despre care s-ar putea spune că este picturală, într-atît elementele plastice şi colorate ale realităţii sînt notate cu precizie şi cu simţul nuanţelor. Acestui caracter pictural (de care s-a vorbit totdeauna) i-am adăuga pe altul, pare-mi-se tăgăduit : acela sistematic. Sub aparenta dezordine a *Caracterelor*, un cititor atent poate observa palida, discreta, dar vizibila schelă logică pe care am încercat adineaori s-o punem în lumină, cînd am indicat succesiunea capitolelor cărţii.

Într-adevăr, în toate capitolele, oricare ar fi tema lor, se află mereu prezentă o categorie, care, prin măreţia ei anonimă, pare să aibă drept la permanenţă : e vorba de *popor*. Cînd La Bruyère vorbeşte despre suveran, despre gentilomi, despre financiari, despre prelaţi sau despre „femeile la modă", pe fundalul scenei se desprinde o imensă prezenţă murmurîndă : poporul. Iată, de pildă, tema egoismului pe care La Bruyère o dezvoltă întocmai ca La Rochefoucauld. Pe cînd marele senior socotise că egoismul este un viciu al firii omeneşti, La Bruyère leagă defectul acesta de însuşirile unei anume clase : de acelea ale feudalităţii. „Cei mari — spune el — se fălesc că au tăiat

o alee în pădure, că au sprijinit un teren cu o lungă zidărie, că au adus apă de la depărtare, că au zidit o seră pentru portocali ; dar că au bucurat o inimă, că au umplut un suflet de fericire, că au ajutat o ființă în nevoie, așa ceva nu le trece prin gînd.“ [1] Sau altă dată : „Pe cei mari îi costă atît de puțin să plătească cu vorbe, și calitatea lor îi dispensează într-atît să țină frumoasele făgăduieli pe care le fac, încît la ei e o formă de modestie că nu făgăduiesc și mai mult“ [2].

Cu un sfert de veac mai tîrziu, o ființă deosebit de bine plasată pentru a fi cunoscut egoismul mai-marilor pămîntului — domnișoara Delaunay, secretara ducesei du Maine — scria în *Memoriile* sale : „relațiile cu ducesa constituie o sclavie ; tirania ei nici nu cată a se ascunde ; ea nu încearcă să-i dea culorile prieteniei... Astfel, o vezi cum află cu cea mai mare nepăsare moartea acelora a căror întîrziere de un sfert de oră la o partidă de cărți sau la o plimbare o făceau să izbucnească în hohote de plîns. În sfîrșit, ea este aceea care a inspirat următoarea reflecție : *principii sînt în ordinea morală ceea ce sînt monștrii în ordinea fizică : în ei apar în chip limpede vicii abia perceptibile la alți oameni.*“ [3]

Dar cu cine se cuvenea a fi comparate, spre a crea contraste mai vii, aceste „făpturi excepționale“, decît tocmai cu oamenii din popor ?

Și La Bruyère, cu fiece prilej, compară : „Acești oameni atît de mari prin averea sau demnitatea lor, aceste capete atît de limpezi, acești indivizi atît de îndemînatici, aceste femei atît de rafinate și de spirituale, toți disprețuiesc poporul...“ Dar „cine spune popor spune mai multe lucruri : este o expresie vastă și e de mirare cît de departe se întinde și cît îmbrățișează. Există poporul opus celor mari : adică mulțimea ; mai

---

[1] La Bruyère, *op. cit.*, p. 269

[2] *Idem*, p. 289.

[3] *Mémoires de M-me de Staal (Mademoiselle Delaunay)*, Lemerre, Paris, 1877, T. II, p. 94 *(Portrait de M-me la duchesse du Maine).*

Scanned with OKEN Scanner

există și poporul opus înțelepților, capabililor, virtuoșilor : dintr-acesta fac parte și cei mici, și cei mari." [1]

Căci „popor" înseamnă cei mulți, nu cei proști, cum cred domnii gentilomi. Mari și mici trebuie judecați în raport cu înțelepciunea, capacitatea și virtutea lor. La Bruyère reia astfel distincția, formulată odinioară de către Pascal, între „măririle sociale" și cele „firești". Cele „firești" le posedă și poporul. „Dacă compar — spune autorul *Caracterelor* — cele două condiții extreme ale societății, vreau să spun pe cei mari cu poporul, acesta din urmă mi se pare mulțumit cu strictul necesar, în timp ce ceilalți sînt neliniștiți și săraci avînd prisosul. Un om din popor nu poate face nici un rău ; un aristocrat nu vrea să facă nici un bine și este în stare să facă mult rău. Unul nu învață și nu practică decît meserii folositoare ; celălalt le adaugă pe cele vătămătoare. În primul, se arată cu naivitate grosolănia și sinceritatea ; în cel de-al doilea, se ascunde sub un paravan de curtenie o sevă veninoasă și coruptă. Poporul e lipsit de spirit, și cei mari sînt lipsiți de suflet : unul are un fond bun fără aparențe : ceilalți n-au decît aparențe și o simplă suprafață. Trebuie oare să optez ? Nu șovăi : vreau să fac parte din popor." [2]

Cînd La Bruyère vorbește despre aristocrați, îi simțim și astăzi, vie și aspră, ura ; cînd evocă pe burghezii bogați și parveniți, percepem disprețul lui. Abia peste două secole se va găsi un scriitor care să exprime cu atîta violență disprețul său față de burghez ; acesta va fi Flaubert. În veacul al XVII-lea, veac al burgheziei grăbite s-ajungă la putere, numai Furetière, în *Romanul burghez* (1666) — primul roman antiburghez al literaturii franceze — pictează această clasă cu sarcasm și antipatie.

---

[1] La Bruyère, *op. cit.*, p. 287. A se apropia de cuvintele doamnei de Lambert, prietena lui Montesquieu : „Numesc *popor* pe toți acei care gîndesc în chip josnic. Curtea e plină de *popor*." (Cit. apud. Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, IV, 230.)

[2] La Bruyère, *op. cit.*, p. 276.

Dar La Bruyère nu se inspiră din romanul lui Furetière, ci din propria sa experienţă. Ca şi romancierul, de altfel, moralistul îşi începuse viaţa ca avocat. Cunoscuse şi el Palatul Injustiţiei, văzuse pe burghezi certîndu-se pe avere, precum cîinii pe un os, pledase lungi procese unde dragostea, demnitatea sau delicateţea erau socotite în arginţi şi unde aceştia din urmă constituiau un lung prilej de certuri şi de ură. Şi, de aceea, în sufletul moralistului încolţise faţă de burghezul bogat, care înţelege să urce treptele sociale de unul singur, o ură directă, trăită, sinceră : fapt de viaţă, şi nu de literatură.

Omul care-l scoate din sărite pe La Bruyère este „partizanul", adică financiarul. Acesta este o fiinţă egoistă, nedreaptă şi arogantă, de care moralistul se loveşte la tot pasul. „Dacă cugetarea, cărţile şi autorii lor ar depinde de cei bogaţi, ce persecuţii ! — exclamă el — ...ce ton, ce superiorităţi îşi acordă aceştia asupra savanţilor. Cu cîtă aroganţă îi consideră pe aceşti oameni slabi, ale căror merite nu i-au îmbogăţit şi nici nu le-au obţinut vreun rang şi care gîndesc şi scriu cu pătrundere. Trebuie să mărturisim că prezentul e favorabil celor bogaţi, dar viitorul, celor capabili şi virtuoşi. Homer este şi va fi de-a pururi : perceptorii şi publicanii nu mai sînt : au existat, oare, vreodată ? Patria şi numele lor sînt cunoscute ? Ce au devenit importantele personaje care disprețuiau pe Homer, îl ocoleau în piaţa publică, nu-i întorceau salutul sau îl strigau pe nume, nu-l pofteau la masă şi-l considerau ca pe un om sărac, care scrie o carte ?" [1]

Sub acumularea împrejurărilor concrete — întîlnirile în piaţa publică, familiaritatea obraznică, casa închisă, disprețul afişat — ghicim amintiri personale şi dureroase. Homer, „care nu era bogat şi scria o carte", este La Bruyère, scriitorașul obscur, salariat al unei mari familii, nearătos, stîngaci, sfios, mereu jignit, mereu privit de sus, care fierbe şi adună ură.

Pica lui La Bruyère este astfel, ca şi cunoaşterea lui, concretă şi directă, deosebită de indignarea teoretică a

---

[1] La Bruyère, *op. cit.*, p. 203.

lui Pascal, detaşată şi depărtată. Şi, de aceea, La Bruyère nu se mulţumeşte, precum autorul *Discursurilor despre cei mari*, cu mîngîierea unei dreptăţi viitoare şi elizeene, ci vrea o revanşă imediată, o satisfacţie rapidă şi completă.

Dacă îndrăzneşte să şi-o închipuie pe aceasta cu putinţă, e pentru că La Bruyère scrie cu douăzeci de ani după Pascal. Tocmai de aceea timbrul *Caracterelor* diferă de acela al *Cugetărilor*. Să luăm un exemplu precis: Pascal constată nedreptatea, regretă existenţa ei, se plînge, se indignează şi apoi ajunge la concluzia că nedreptatea e totuşi mai bună decît schimbarea şi îi sfătuieşte „pe cei mari" ce trebuie să facă pentru „a preîntîmpina orice răscoală". La Bruyère nu se mulţumeşte cu consideraţii teoretice. El compară cazuri concrete. De pildă soarta unui băiat de familie, căptuşit cu zece sinecuri, cu aceea a obidiţilor soartei. Apoi, conchide. Dar să-l ascultăm mai bine pe moralist: „Băiatul acesta, atît de proaspăt, de înflorit, de sănătos, este starețul unei mănăstiri şi mai are şi alte zece dregătorii ecleziastice; toate împreună îi aduc un venit de o sută douăzeci de mii de livre... Altunde se află o sută douăzeci de familii sărace care n-au lemne în vremea iernii, n-au haine cu ce să-şi acopere trupul şi cărora le lipseşte pînă şi pîinea; sărăcia lor e fără de margini şi ruşinoasă: ce împărţeală! Asemenea lucruri nu dovedesc oare în chip limpede un viitor?" [1]

Viitorul de care vorbeşte La Bruyère — spun comentatorii lui — ar fi acelaşi la care nădăjduieşte şi Pascal: fericirea veşnică făgăduită omului de către cărţile sfinte şi predicată în fiece duminică de la înălţimea amvonului. Dar — ne întrebăm noi — ce autorizează, oare, o asemenea exegeză? Textul lui La Bruyère e limpede. Să cîntărim cuvintele. Moralistul vorbeşte de nevoile umile ale omului, de lemne, de haine, de pîine. Înseamnă, oare, aceasta a pune problema metafizic şi e de presupus că La Bruyère îşi închipuie viaţa veşnică, drept una în care nedreptăţitii acestei lumi ar afla din berechet lemne, pîine şi haine? Nu credem

[1] La Bruyère, *op. cit.*, p. 203.

ca moralistul francez să fi avut o concepţie atît de... mahomedană a raiului.

Şi apoi, indignarea lui La Bruyère în acest paragraf e susţinută de alte multe reflecţii făcute aiurea. Acolo moralistul vorbeşte tot de biata durere a omului încovoiat de nevoi zilnice şi nedreptăţit, cu toată umila şi susţinuta lui trudă. Să nu dăm decît un exemplu, acela vestit, unde La Bruyère atrage atenţia că ţăranii „scutesc pe alţi oameni de chinul de a semăna, de a ara şi de a culege, şi tocmai de aceea ar merita să nu fie lipsiţi de pîinea pe care chiar ei au semănat-o“ [1].

În sfîrşit, La Bruyère manifestă, nu o dată, antipatia sa împotriva clericilor. Citiţi capitolele intitulate *Despre femei* şi *Despre oratoria religioasă*. Ultimul este scris, fără îndoială, pentru a satisface pe Bossuet, marele protector al lui La Bruyère. Tocmai de aceea moralistul sfătuieşte preoţimea franceză să revină la simplitatea evanghelică, pe care a pierdut-o. Cu această ocazie face însă şi diverse portrete. De pildă, acela al abatelui de tip nou, frivol, spiritual, gătit şi pudrat, băiat de bani gata, şi nu slujitor al domnului. Lîngă acesta stă duhovnicul (le directeur), omul care intră în zeci de case, ştie mii de taine, ţine firele gospodăriilor, unde pătrunde recomandînd pe medicul, negustorul şi meseriaşii lui. „Copiii, moştenitorii, nora, nepoata, totul depinde de el. A început prin a fi stimat şi a sfîrşit prin a fi temut.“ [2] Un asemenea duhovnic ţine cu dinţii o enoriaşă bogată, căci ea reprezintă o adevărată binefacere. Iat-o pe *Arfur*, de pildă. Cînd era săracă „mergea singură şi pe jos la catedrală, auzea de departe predica, vedea oblic preotul şi pierdea multe dintre cuvintele lui. Virtutea îi era obscură ca şi persoana. Dar soţul ei a obţinut o concesie financiară *(il est entré dans le huitième denier)*. Ce avere monstruoasă în mai puţin de şase ani : (acum) Arfur soseşte la biserică cu trăsura ; i se duce trena ; oratorul se întrerupe pînă cînd (femeia) ia loc ; ea îl vede din faţă şi nu pierde nici un gest, nici o vorbă. Preoţii se în-

[1] La Bruyère, *op. cit.*, p. 359.
[2] *Idem*, p. 200.

trec spre a o spovedi ; toţi vor s-o dezlege de păcate, şi parohul cîştigă partida." [1]

A fi anticlerical nu înseamnă neapărat a fi ateu. Poate La Bruyère nici să nu fi fost ateu. (Masca aderă tare pe chipul omului şi nu-i vom cunoaşte niciodată toate tainele.) Dar nici nu-l putem socoti atît de orbit de soluţiile bisericii, încît atunci cînd vorbeşte de „un viitor" şi cînd îl leagă pe acesta de nedreptăţi atît de flagrante, noi să credem că e vorba de viaţa veşnică. E cu mult mai probabil ca autorul *Caracterelor* să fi nădăjduit într-un viitor mai bun aci, pe pămînt. Să fi dorit o fericire lumească şi tangibilă. E foarte interesant de observat, în acest sens, că La Bruyère este primul scriitor care se intitulează pe sine „filozof" [2]. Filozof, adică, în primul rînd, gînditor şi, numai într-al doilea, artist. Şi totuşi, La Bruyère este un mare artist, numai că artistul sprijină în el pe filozof şi i se subordonează. Vom vedea în ce chip anume, analizînd arta portretului în *Caractere*.

Spuneam mai înainte că, dacă comparăm *Caracterele* lui La Bruyère cu *Maximele* lui La Rochefoucauld, reflecţiile primului ne apar mai individualizate decît acelea ale celui de-al doilea, dat fiind că ele privesc „condiţiile sociale" şi nu „omul în genere". Dacă coborîm încă o treaptă pe scara acestei individualizări, dăm peste un gen în care La Bruyère excelează : portretul. Ce este portretul în concepţia moralistului nostru ?

Portretul se bucura în Franţa, pe vremea lui La Bruyère, de o mare favoare. Genul acesta literar era folosit mai ales în saloane, fie pentru a linguşi, fie pentru a biciui. Primei categorii îi aparţin, de pildă, portretele idealizate, dar vizibil cu cheie, ale romanelor domnişoarei de Scudéry. În cea de-a doua se înscriu portretele semnate de Retz sau La Rochefoucauld. În

[1] La Bruyère, *op. cit.*, p. 200.
[2] V. La Bruyère, *op. cit.*, p. 95 *(Des ouvrages de l'esprit, 34)*.

Scanned with OKEN Scanner

acestea din urmă săgeata otrăvită este abia ascunsă de florile curteniei.

Asemenea portrete, compuse în scopuri diferite, se supuneau totuşi unor reguli identice. Lanson a reuşit să le deducă pe acestea cu multă claritate în lucrarea sa *Arta prozei*. „Nu era vorba — spune Lanson — de a obţine efectul pe care l-ar ţinti un romancier de astăzi. (Moraliştii) nu doreau să picteze persoana, ci să atragă atenţia cititorilor asupra cîtorva particularităţi ale personajului, să extragă din aceste particularităţi idei ingenioase, să le întrunească în raporturi nostime, într-un cuvînt, să amestece atît de intim exerciţiul spiritual al pictorului cu descripţia caracterelor modelului, încît să nu se poată deslui ce amuză şi ce interesează mai degrabă : modelul studiat sau calitatea studiului ? Portretul, într-un cuvînt, nu era un tablou, ci o dizertaţie ; comentarul elogios sau satiric acoperă şi întunecă imaginea.“ [1]

Această reţetă se potriveşte de minune portretelor făcute de către Retz, Bussy-Rabutin sau La Rochefoucauld. Mai puţin celor schiţate de către doamna de Sévigné, unde caracterele aparente ale personajelor sînt mai accentuate. De fel, pare-mi-se, portretului aşa precum îl concepe La Bruyère, deşi Lanson îl înglobează şi pe acesta în aceeaşi categorie.

Nu doar că portretele făcute de La Bruyère ar fi mai ales plastice ; aş spune că ele sînt mai degrabă dinamice, mai asemănătoare cu un film, decît cu un tablou. Luaţi oricare dintre portretele lui La Bruyère, pe acelea ale „bogatului“ şi „săracului“, de pildă, care constituie un „pendant“ (şi n-am ales nici pe cele mai vii, nici pe cele mai colorate). Dar să le citãm, înainte de a le comenta : „*Giton* — spune La Bruyère — are pielea proaspătă, faţa plină, obrazul bucălat, privirea sigură şi dreaptă, umerii largi, stomacul sus, mersul hotărît. Vorbeşte fără sfială ; porunceşte celui cu care stă de vorbă să repete ceea ce a spus, şi nu prea gustă cele auzite. Desfăşură o batistă mare şi îşi suflă nasul cu zgomot ; scuipă la depărtare, strănută vijelios.

[1] G. Lanson, *L'art de la prose*, Paris, 1909, p. 128.

Doarme ziua, doarme noaptea adînc ; sforăie chiar şi în lume. La masă, la plimbare, ocupă mai mult loc decît un altul. Cînd umblă cu cei de o seamă cu el, se aşază în mijloc ; de se opreşte, se opresc şi ceilalţi ; de porneşte, pornesc şi ei ; toţi fac ce face el. Întrerupe pe cei ce vorbesc, îi corectează ; pe el nu-l întrerupe nimeni ; e ascultat oricît ar vorbi ; toată lumea e de părerea lui, toţi cred ştirile pe care le aduce. Dacă se aşază, se înfundă în fotoliu, pune picior peste picior, încruntă din sprînceană, trage pălăria peste ochi ca să nu vadă pe nimeni ; pe urmă, o împinge spre spate, ca să-şi arate fruntea, cu mîndrie şi îndrăzneală. E vesel, nerăbdător, încrezut, violent, afemeiat, face politică, ştie taine multe : se socoate talentat şi deştept. E bogat."

„*Phédon* are ochii în fundul capului ; e bubos, slab şi tras la faţă ; doarme puţin şi uşor ; e distrat, visător şi, deşi deştept, pare prost ; uită să spună ce ştie, sau să vorbească de întîmplări pe care le cunoaşte ; şi, chiar de vorbeşte uneori, o scoate prost la capăt, i se pare că plictiseşte pe cei care-l ascultă, povesteşte scurt şi cu răceală ; nu se face ascultat, nu amuză. Aplaudă şi rîde la ceea ce spun alţii ; e de părerea lor ; aleargă, zboară pentru a face mici servicii. E binevoitor, linguşitor, serviabil ; e discret, uneori mincinos, e superstiţios, scrupulos, timid. Păşeşte uşor şi pe vîrful picioarelor, de parcă i-ar fi frică s-atingă pămîntul ; umblă cu ochii-n jos, fără a îndrăzni să privească pe trecători. Niciodată nu face cerc în jurul lui pentru a povesti ceva ; se aşază în dosul celui care vorbeşte, ascultă ce se spune şi se retrage dacă e privit. Nu ocupă aproape nici un loc ; merge cu umerii strînşi, cu pălăria pe ochi, pentru a nu fi văzut ; se face mic şi se învăluie în manta ; oricîtă înghesuială ar fi într-o stradă sau într-o galerie, el găseşte mijlocul să se strecoare fără a fi văzut. Dacă e poftit să ia loc, se aşază pe marginea scaunului ; vorbeşte în şoaptă, înghite cuvintele ; în ce priveşte afacerile publice, gîndeşte totuşi cu multă libertate ; e pesimist şi nu prea are încredere în miniştri şi guvern. Nu deschide gura

Scanned with OKEN Scanner

decît cînd trebuie să răspundă ; tuşeşte şi-şi suflă nasul sub pălărie ; scuipă aproape pe el şi aşteaptă să rămînă singur pentru a strănuta, sau, de nu se mai poate ţine, se osteneşte să strănute fără a fi băgat în seamă ; nu costă pe nimeni nici un salut şi nici un compliment. E sărac." [1]

Ceea ce izbeşte în aceste pagini, din punctul de vedere al lexicului, este evidenta preponderenţă a verbelor. Dar verbul înseamnă acţiune şi aci, în speţă, gest. Pe Giton şi pe Phédon îi cunoaştem mai mult după cum se mişcă decît după trăsăturile lor. La Bruyère a fost atras îndeosebi de comportamentul acestor personaje. Giton este un extravertit, adică un individ care-şi proiectează personalitatea în afară, şi, astfel făcînd, o afirmă cu jactanţă şi ostentaţie. Phédon este un intravertit ; se închide în sine, se ascunde, trage obloanele ; cînd viaţa îl sileşte să iasă din vizuină, omul păşeşte sfios şi circumspect, cercetînd orizontul ostil al vieţii, la dreapta şi la stînga.

La Bruyère încearcă să surprindă contrastul dintre cele două personalităţi şi caracterele fiecăreia dintre ele, nu în marile împrejurări ale vieţii, atunci cînd individul joacă un rol decisiv pe scena lumii, ci în cele zilnice, familiale şi chiar triviale. Cînd Retz sau La Rochefoucauld îşi făceau reciproc portretul, schiţau pe acela al contemporanilor lor sau vorbeau despre ei înşişi, o făceau totdeauna considerînd pe omul public, nu pe cel privat. La Rochefoucauld vorbea, de pildă, despre „mărinimia, lărgimea de vederi, ostentaţia" adversarului său. El observa că acesta „a iscat mari dezordini în stat", evoca relaţiile lui cu Mazarin, nota şi anumite trăsături ale caracterului, dar se menţinea totdeauna la cele generale şi abstracte. „Retz — spunea La Rochefoucauld — ştie să pună în valoare cusururile sale, rămîne indiferent şi faţă de ură, şi faţă de iubire, nu cunoaşte nici invidia, nici avariţia, fie din virtute, fie din nepăsare."

La Bruyère caută în om fiinţa care mănîncă, doarme, sforăie, scuipă şi strănută. Dar iată că asemenea acţi-

[1] La Bruyère, *op. cit.*, p. 221.

uni şi reacţii, situate nu la nivelul cortical, ci la acela al funcţiilor vegetative, sînt în chip ciudat modificate de viaţa socială. Omul, socoate La Bruyère, mănîncă, doarme, sforăie, scuipă şi strănută în chipuri felurite, după cum aparţine uneia sau alteia dintre „condiţiile sociale". Comportamentul lui psihofiziologic e modificat în chip substanţial de volumul venitului său.

Deşi La Bruyère aplică sistematic această metodă de cunoaştere psihologică, portretele sale nu cad în păcatul monotoniei pentru că lumea lui e foarte bogată în personaje. Toate tipurile îşi fac, rînd pe rînd, apariţia : ipocritul Onuphre, parvenitul Périandre, linguşitorul Philante, lacomul Champagne, cocheta Iphis — şi cîţi alţii încă...

La Bruyère studiază aceste tipuri deosebite, de preferinţă, în mediul lor firesc. În scoica lui, omul este de două ori mai autentic ; el se ascunde mai puţin, se destinde, se lasă pradă ticurilor, maniilor, viciilor sale. Moralistul, pentru a-l surprinde acolo, n-are nevoie decît să-şi amintească. Căci La Bruyère nu închipuie, ci descrie. Pe toţi indivizii aceştia i-a văzut, i-a cunoscut, i-a observat atent, îndelung, cu luciditatea urii. În epocă circulau chei. Cea mai mare parte dintre acestea erau exacte. Şi totuşi, ele nu se potriveau decît aproximativ în broască. Căci tipurile pictate de La Bruyère sînt cu mult mai pitoreşti, mai conturate, mai reliefate, decît fiinţele reale care au pozat în faţa moralistului, acestea fiind mai şovăitoare, mai ascunse, mai neguroase.

Tipurile acestea sînt chiar atît de vii încît pentru a deveni personaje de roman nu le mai rămîne decît să fie angajate într-o acţiune. Molière crea şi el mai întîi pe eroii comediilor sale ; pe aceştia îi vedea şi îi întrupa : acţiunea sau subiectul erau numai la urmă născocite şi destul de neglijent înnodate, ca părţi secundare ale dramei. „Pentru a lega repede toate aceste lucruri (adică personajele) — spunea Molière — am folosit primul subiect pe care l-am găsit." [1]

[1] Molière. *Les Fâcheux. Avertissement.*

La Bruyère nu realizează decît prima etapă a muncii romancierului sau dramaturgului. El creează tipurile vii, dar nu le angajează într-o acțiune ; e motivul pentru care acestea rămîn numai schițate. Așa cum sînt, ele pornesc totuși în lume și, în curînd, întîlnesc un romancier adevărat : pe Marivaux. Nu s-a observat îndestul cît datorează romanul veacului al XVIII-lea, și în primul rînd romanele lui Marivaux, moralistului clasic. Frédéric Deloffre, recentul editor al lui Marivaux, face apropieri decisive de texte între *Le paysan parvenu* și *Caractere*. El arată anume că Doucin, confesorul domnișoarei Habert din romanul lui Marivaux, este schițat în întregime de La Bruyère în „duhovnicul" *(„le directeur")* din *Caractere* și că Fécour, epicureul ghiftuit, egoist și feroce, este prefigurat de Champagne, hulpavul financiar, care mănîncă și bea și „poate fi apoi pe bună dreptate scuzat (că nu-i pasă de durerile altora), dat fiind că nu poți înțelege în primul ceas al digestiei că alții mor de foame" [1].

Creator al unei atitudini originale față de viața socială, creator al unei metode inedite de investigație psihologică, La Bruyère inventă și un nou stil literar. Proza marelui veac se zbătuse între două extreme : retorica umflată a unui Guez de Balzac și sobrietatea densă, plină de miez, dar uscată a unui La Rochefoucauld. Pascal trecuse ca un fulger, și posteritatea lui literară urma să rodească mai tîrziu. La Bruyère, pentru a exprima noutățile sale, avea nevoie deci de un stil al lui. Și stilul acesta, după cum spuneam, îl inventă.

Îl inventă, fără a fi conștient de această acțiune novatoare. Căci, în chip destul de surprinzător, La Bruyère, care pășește atît de rapid spre vremurile noi — și în ce privește ideile, și în ce privește sentimentele — este un estetician al trecutului, teoretician al unui clasicism dogmatic, depășit și vetust. Toate lozincile bătrînului Boileau sînt reluate de el, întărite, potențate într-atît, încît, în timp ce veacul aleargă spre o eliberare a formelor literare, La Bruyère exclamă :

[1] V. Marivaux, *Le paysan parvenu*, Garnier, Paris, 1959, pp. 58 și 207, și La Bruyère, *op. cit.*, pp. 139—140 și p. 200.

„Ce distanţă prodigioasă este între o operă frumoasă şi o operă perfectă, sau una care se supune regulilor“ [1]. Iar cînd izbucneşte, în 1687 vestita ceartă dintre partizanii anticilor şi partizanii modernilor, îndrăzneţul La Bruyère optează pentru trecut împotriva viitorului. Adevăr sau mască, greu de spus.

Sigur este însă că, îndată ce artistul ia condeiul în mînă, esteticianul sincer sau făţarnic e silit să tacă. Căci dacă comparăm din punct de vedere stilistic *Caracterele* cu oricare dintre operele clasice, înţelegem că şi pe acest plan a avut loc o schimbare. Clasicii aveau faţă de subiect o atitudine exhaustivă : ei considerau o temă sub toate aspectele ei, o descompuneau în „idei clare şi distincte“, pe care apoi le întruneau într-o „sinteză“ şi le controlau printr-o „enumerare“, astfel cum îi învăţase Descartes în *Discursul asupra metodei*. Desigur, această logică a creaţiei era implicită şi, descriind-o, o caricaturizăm. Dar atitudinea generală a scriitorului clasic era aproximativ aceasta.

La Bruyère se comportă altfel faţă de tema sa. El se învîrte în jurul obiectului şi prinde sub reflectorul lui faţete variate ale acestuia ; imaginile obţinute sînt uneori întîmplătoare, contradictorii, nepotrivite, incongrue. Pe La Bruyère incongruitatea nu-l jigneşte însă. El doreşte să refacă viaţa — şi viaţa este mişcare. Tocmai de aceea imaginile lui n-au nevoie să se compună într-una unică, e destul să fie înrudite pentru a se putea integra într-o serie şi desfăşura ca un film rapid şi variat.

Fraza lui La Bruyère este adaptată exprimării acestor percepţii variate. Ea este scurtă, pentru a fi capabilă să urmeze necontenitele meandre ale impresiei. Interesant este de observat că, în timp ce La Bruyère scrie modern, dar teoretizează în materie estetică, întocmai ca Boileau, Marivaux, care-l moşteneşte, face o stilistică foarte subtilă a acestei maniere literare care este şi a sa... „E ca şi cum — spune Marivaux — neputînd exprima o modificare fără nume, sufletul ar

[1] La Bruyère, *op. cit.*, p. 94.

fixa una asemănătoare cu a sa în ce privește vioiciunea și ar exprima-o astfel încît imaginea acestei modificări minime să excite în alții o idee mai mult sau mai puțin fidelă a adevăratei modificări pe care ea n-o poate produce." [1] Deloffre observă foarte just că „Marivaux, în aceste *Cugetări asupra clarității «Discursului»*, împinge astfel într-al doilea plan exigența tradițională de claritate și îi substituie acesteia valoarea nouă a exprimării gîndului într-un anume grad de forță și sens în care a fost conceput." [2]

Inovația stilistică a lui La Bruyère nu coincide, așadar, cu estetica sa. Ea pare a-i fi fost impusă. Impusă nu din afară, ci dinlăuntru, de către filozoful care sălășluia în artist și gîndea altfel decît veacul lui pînă la apariția sa. Cuprinsul dictează astfel forma și tocmai de aceea recunoașterea noutății stilistice a *Caracterelor* constituie un argument în favoarea rebeliunii spirituale a moralistului. Dacă acceptăm existența acesteia, trebuie să admitem că La Bruyère a călit multe dintre armele cu care filozofii luminilor vor nimici ordinea veche. Dar, față de ei, La Bruyère a rămas în umbră : umbra marii, adîncii lui triști. Căci tristul La Bruyère, moralist al unei vremi de restriște, nu poseda mijloacele capabile de a da ideilor sale timbrul totodată ironic și patetic, acela care va răsuna răscolitor în lupta de idei a secolului ce se pregătea să înceapă.

---

[1] Citat apud : Marivaux, *op. cit.*, p. 263 (notă).
[2] *Idem*, p. 262.

Scanned with OKEN Scanner

„La vérité luit de sa propre lumière et l'on n'éclaire pas les hommes par les flammes des bûchers."

Marmontel

„Istoria modernă a capitalului începe o dată cu crearea comerţului şi a pieţei celor două lumi în veacul al XVI-lea" — spune Marx.[1] Naşterea capitalismului zguduie temeiurile lumii feudale. Marea proprietate feudală şi mica gospodărie ţărănească nu vor putea rezista necesităţii imperioase a înlocuirii pieţelor locale printr-o piaţă mai întîi naţională şi apoi internaţională, ambele cerute de dezvoltarea comerţului şi a industriei. În clipa în care burghezia va înţelege că ordinea feudală constituie o piedică absolută în calea progresului economic, soarta nobilimii va fi pecetluită şi revoluţia va izbucni.

Drumul spre revoluţie e lung şi va fi străbătut timp de două veacuri. Pe planul ideilor morale, el merge de la Montaigne la Rousseau. Fiecare dintre răspîntiile şi cotiturile sale în realitatea economică şi politică pot fi urmărite în sinuozităţile gîndirii etice. Să încercăm acum, în pragul celui de-al XVIII-lea veac, să observăm acest fenomen.

În veacul al XVI-lea, burghezia e o clasă care ia cunoştinţă de sine îndeosebi în clipele cînd interesele sale economice se ciocnesc de ordinea feudală. Negus-

[1] *Le Capital*, Ed. sociales, 1948, livre I, T. I. p. 155.

torul e silit, din pricina îmbucătăţirii teritoriului naţional în feude, să plătească la fiece răspîntie şi la fiece punte cîte o vamă. Legiuirile stau în calea sporirii cifrei sale de afaceri. Ţăranul, legat de moşia baronului, nu poate veni la oraş să muncească în ateliere sau să vîndă la tejghea. Banii daţi cu împrumut aristocratului sînt greu de recuperat, căci omul cu blazon n-are de ce să se teamă nici în lumea aceasta, nici în cea de dincolo : Biserica îi este soră şi aliată, iar episcopul, vecin de moşie, îi face rost de indulgenţe. Numai regele poate stăpîni pe aceşti lupi flămînzi, socoate burghezul. „Vom avea un suveran care va porunci tuturor şi va ţine în frîu pe micii tirani", rosteşte un manifest burghez al vremii.[1]

Burghezia, neaflîndu-se decît în mică măsură în posesia unor forţe productive noi şi necunoscînd alte mijloace de îmbogăţire decît camăta şi comerţul, e astfel silită, prin nevoile sale imediate şi prin lipsa ei de maturitate, să sprijine monarhia şi să se sprijine pe ea. Duşmană a feudalităţii şi a bisericii, ea le sapă pe acestea cu prudenţă.[2] E vremea cînd Montaigne teoretizează compromisul şi declară că el, unul, „ar aprinde o lumînare la icoana arhanghelului Mihail şi alta la Balaur" şi că „ar fi gata să susţină cauza cea bună pînă la pieire, dar, de se poate, exclusiv, nu inclusiv" (767). Cu oamenii, sau, mai bine zis, cu rînduielile lor nu e bine — socoate Montaigne — nici să te lupţi, dar nici să te împaci. Trebuie să-i cunoşti, să-i judeci (în minte doar, şi nu pe buze) şi apoi să te strecori printre greutăţi, fără a încerca să spargi zidurile cu capul.

Cînd, la sfîrşitul secolului, autoritatea regală este restaurată prin acţiunea lui Henric al IV-lea, monarhia capătă un nou prestigiu, care însă nu modifică raporturile de forţă preexistente. Seignobos are dreptate

---

[1] *La satire Ménipée* (1594).

[2] Reforma e totuşi o mişcare făţişă şi violentă, dar îi este îngăduit a fi astfel pentru că îşi află susţinători şi printre nobilii rebeli din Sud, care se opun centralizării şi preeminenţei Nordului.

să observe că Henric „s-a făcut ascultat fără a fi suprimat nici una dintre forţele de rezistenţă, nici pe principi, nici pe guvernatori, nici partidul calvin...“ [1]

Modificările intervenite în raporturile politice nefiind esenţiale, burghezia şi feudalitatea rămîn pe poziţii identice: de ostilitate prudentă. Prima ştie că puterea ei stă în sporirea forţei sale economice. Aceasta creşte totuşi mai încet decît ar fi firesc din pricina faptului că „burghezia franceză este, în primul rînd, alcătuită din speculanţi şi financiari. Evaziunea neîncetată a capitalului comercial şi industrial, către sfera cămătărească, împiedică dezvoltarea economiei moderne, deci a burgheziei capitaliste... soluţiile burgheze vor fi (în al XVII-lea secol) soluţii individuale... aceasta explică timiditatea opoziţiei burgheze faţă de absolutism şi feudalitate.“ [2]

Pe plan etic, am văzut că soluţiile burgheze erau şi ele individuale în aceeaşi vreme. Căci „partidul“ jansenist ce este el oare altceva decît „întreprinderea“ (cuvîntul aparţine lui Sainte-Beuve) cîtorva familii influente şi înrudite, doritoare să guverneze şi să impună Franţei pecetea lor? Pascal este un Montaigne amar, care a înlocuit scepticismul prin dramă şi comentează îndelung eşecul său pe planul cunoaşterii şi al acţiunii.

Cu Descartes, lucrurile stau altfel. Autorul *Tratatului despre pasiuni* e creatorul unei filozofii şi al unei morale inovatoare, pentru că el dă glas intereselor şi mentalităţii unei noi fracţiuni burgheze: „burghezia manufacturieră, singura fracţiune revoluţionară“ [3]. Nu doar că ar fi aparţinut unei familii de manufacturieri — filozoful era fiu de magistrat şi nepot de medic — dar el va face parte dintre acei burghezi care înţeleg că soarta clasei lor este legată de industrie. Prin industrie, omul (citiţi burghezul) va deveni stăpînul „apei, aerului, focului şi astrelor“. Observaţia lui Engels că negustorii au accelerat criza societăţii feudale fără

---

[1] Charles Seignobos, *Histoire sincère de la nation française*, Rieder, Paris, 1933, p. 285.

[2] şi [3] Germaine et Claude Willard, *op. cit.*, pp. 85—87.

a fi niște revoluționari conștienți, în timp ce „capitalul industrial a stat la baza marilor prefaceri care au răsturnat societatea feudală“ [1], se aplică doctrinei carteziene ca unui cap de drum. Numai că burghezii care, într-al XVII-lea veac, își dau seama că numai prin industrie își vor întemeia puterea constituie încă o minoritate. Tocmai de aceea revoluția este pentru ei o perspectivă de viitor, și încă una a unui viitor îndepărtat. „Generosul“ cartezian e totodată voluntar și calculat, îndrăzneț și moderat. El poartă o mască. *„Larvato prodeo.“*

Sfioasă și individualistă, conștientă totuși de forța ei latentă, burghezia franceză suie, una cîte una, treptele sociale. Ea este ajutată din zi în zi în mai mică măsură de către monarhie. Aceasta se simte din ce în ce mai legată de feudalitate, din care ea însăși s-a ridicat. Spre sfîrșitul veacului, Ludovic al XIV-lea schimbă politica sa față de burghezie, căreia încearcă să-i răpească cuceririle anterioare. După 1680 asistăm la un reflux social : reacția monarho-feudală. Unul dintre simptomele ei este revocarea Edictului din Nantes (1685) ; altele două, legile de protecție a breslelor (edictul lui Colbert, din 1673) și cele de revizuire a actelor de înnobilare. Dezamăgitul duce de La Rochefoucauld nu apucă decît începutul acestui contracurent. De i-ar fi fost contemporan, s-ar fi putut ca luciditatea lui amară să-i demaște zădărnicia.

Veacul al XVII-lea, cu toate aceste măsuri de întărire, merge cu pași grăbiți către un sfîrșit care seamănă cu o derută. Hughenoții exilați se bucură să vestească din Anglia, din Olanda sau din Germania, eșecurile economice și militare pe care le întîmpină regimul lui Ludovic al XIV-lea. Crizei statului francez îi va corespunde, în curînd, o criză a valorilor morale.

Interesant este de observat că reflectorul acestei relativizări luminează, rînd pe rînd, toate sectoarele suprastructurii franceze. De lumina lui nu scapă nici cel mai dogmatic dintre acestea : biserica. Într-adevăr, catolicismul, care, la începutul secolului, cunoscuse o

---

[1] J. Bruhat, *op. cit.*, T. I, p. 58.

reînnoire paralelă cu valul de încredere adus de pace claselor dominante, trece printr-o nouă și gravă criză tocmai în clipa cînd revocarea pare a fi constituit semnul palpabil al puterii sale. Lovind ereziile — și jansenismul nu este decît una dintre acestea — biserica romană nădăjduia a fi întărit unitatea ei. Efectiv, ea nu putea suprima contradicțiile al căror simptom erau tocmai ereziile aparent învinse. Aceste contradicții se vor ivi în sînul bisericii și o vor slăbi pe dinăuntru.

O primă și gravă contradicție provine din conflictul inevitabil dintre învățămintele bisericii și interesele burgheziei capitaliste. B. Groethuysen observă că acesteia nu-i putea conveni nici un fel de metafizică, adică nici o doctrină care să împingă soluțiile de pe planul practicii imediate pe cel al unei ipotetice vieți viitoare. Față de predicile preoților, care-l îndemnau să viseze la o lume mai bună, burghezul „a făcut gestul omului treaz. A spus : Sînt... — Oare trăim, creștini, oare trăim aievea ? întreabă Bossuet. Burghezul îi răspunde : — Trăiesc. El spune aceste cuvinte mai întîi cu sfială, apoi din ce în ce cu mai multă siguranță, pe măsură ce tocmai învață să trăiască." [1] „Pentru a fi burghez, trebuie să fii ateu... necredința se confundă cu noțiunea de burghez ; ea a devenit, într-un anumit fel, pecetea proprie a unei clase." [2]

Aflînd în marea majoritate a burgheziei un dușman, ar fi fost firesc ca Biserica să se sprijine pe aliatul ei tradițional : nobilimea. Numai că și aci a pătruns morbul necredinței, crescut nu din conflictul dintre practica economică și metafizica religioasă, ci din acela dintre politica bisericii franceze și interesele clasei feudale. Pentru a înțelege reacția nobiliară față de biserică, trebuie să ne oprim o clipă în fața figurii celei mai prestigioase, care o întrupează pe aceasta din urmă la sfîrșitul veacului al XVII-lea, în fața chipului de vultur al lui Bossuet.

---

[1] B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Gallimard, 1927, p. VIII.
[2] *Idem*, pp. 31—32.

Scanned with OKEN Scanner

Bossuet își începe cariera sa ecleziastică ca membru (firește acoperit) al *Societății sfintei cuminecături* (Compagnie du Saint-Sacrement).[1] Rolul în epocă al așa-zisei *„Găști a evlavioșilor"* (*„Cabale des dévots"*) a început să fie cunoscut relativ recent.[2] El se dovedește a fi fost foarte mare și deosebit de funest. „Întemeiată în 1629, de către ducele de Ventadour, această societate secretă ia naștere în clipa cînd Richelieu dezamăgește pe ultimii partizani ai Ligii... Devotați intereselor Vaticanului, doritori să propage un catolicism «spaniol», «evlavioșii» ar fi dorit, întocmai ca vechii partizani ai Ligii, să impună în Franța o teocrație în toate domeniile."[3] Cabala este o sucursală a Inchiziției. Întocmai ca aceasta, ea se amestecă în viața familiilor, denunță „crimele împotriva credinței" și obține, prin membrii ei, oameni cu influență sau cu puteri efective, pedepsirea așa-zișilor vinovați. După cum spuneam, tînărul abate de Metz, Jacques-Bénigne Bossuet, este agentul secret al acestei asociații și denunță pe capete pe eretici și pe libertini. Astfel acționînd, el face jocul nu numai al Vaticanului, de care-l lega vestmîntul purtat, dar și al unei aristocrații căreia el nu-i aparținea.

Căci Bossuet coboară dintr-un neam de robuști burghezi, care au ocupat, rînd pe rînd, demnități municipale la Dijon, în capitala Burgundiei. În familia lui Bossuet era tradițională supunerea față de rege și oroarea de orice dezordine. Tocmai de aceea, cînd talentul tînărului atrage asupra sa atenția regală, Bossuet nu șovăie: între porunca suveranului și ordinele venite de la Roma, el se supune celei dintîi și devine curînd șeful moral al bisericii franceze, al acelei biserici galicane, care era ostilă iezuiților și doritoare să facă o politică strict națională. Ruptura se pro-

---

[1] V. în această privință cercetările revelatoare ale lui A. Mortimort, consemnate în *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, 1953, și opinia lui A. Adam, *op. cit.*, T. V. 1956, pp. 86—87.

[2] Lucrările lui Raoul Allier, *La cabale des dévots, La Compagnie du Saint-Sacrement de Marseille* (1900—1905).

[3] Susanne Rossat-Mignot, *Introducere* la *Tartuffe*, Ed. Sociales, 1958, pp. 27—30.

Scanned with OKEN Scanner

duce prin anul 1669. La nunţiatura din Paris, fişa lui Bossuet va fi de-a pururi pecetluită de următoarele iniţiale: C.M.P., adică „*catholicus mollior politicus*“, ceea ce înseamnă „un catolic călduţ şi foarte politic“ [1].

„Catolicul călduţ“ este covîrşit de favoarea regală. În 1670, e numit preceptor al Delfinului; în 1671 e ales membru al Academiei Franceze; în 1676 e atît de intim cu suveranul, încît duce tratative cu doamna de Montespan pentru a-l despărţi de aceasta; în 1681 devine episcop de Meaux. Astfel stînd lucrurile, e firesc ca în 1685 Bossuet să cînte revocarea Edictului din Nantes, numindu-l pe suveran „un nou Constantin şi un nou Carol cel Mare“.

Faptelor vieţii le corespunde dezvoltarea operei. Aceasta, patetică şi muzicală, e închinată întreagă regelui. Ea e menită a îndreptăţi nu numai acţiunile lui Ludovic al XIV-lea, dar însăşi instituţia monarhică în forma ei absolută. Dintre toate operele lui Bossuet, cea mai semnificativă în această privinţă este *Politica dedusă din propriile cuvinte ale „Sfintei Scripturi“*. [2]

Scrisă pentru Delfin, lucrarea aceasta este un răspuns dat de către Bossuet evenimentelor din Anglia. „Nu fac altceva decît să plîng din pricina Angliei“, scrie episcopul de Meaux abatelui Perroudot (22 dec., 1688). Revoluţiile cu urmările lor — monarhie constituţională sau republică — i se par lui Bossuet născociri ale diavolului, şi tocmai de aceea simte nevoia să justifice prin *Sfînta Scriptură* absolutismul, o formă de guvernămînt care putea fi cu greu cuprinsă în vechea carte a unui mic popor de feudali.

În *Politica* sa, Bossuet studiază originile autorităţii şi analizează şi cuprinsul acestui concept. După ce stabileşte superioritatea monarhiei ereditare asupra oricărei alte forme de guvernămînt şi fixează ca pe

---

[1] Cf. A. Adam, *op. cit.*, T. V., p. 90, n. 5.

[2] *La politique tirée des propres paroles de l'„Ecriture sainte“* începută în 1678—79, continuată în 1683 şi apoi în 1700, rămîne neterminată şi apare postum în 1709.

niște adevăruri imuabile [1] datoriile supușilor față de suveran, el îndreptățește acțiunile acestuia, oricare ar fi ele : „Caracterul regal e sfînt și sacru chiar și în principii nedemni“ [2], căci „Dumnezeu ocrotește toate guvernele legitime, indiferent de forma lor ; cine încearcă să le răstoarne nu este numai un dușman public, dar și unul al Domnului“ [3], spune Bossuet.

„Cine încearcă să le răstoarne“, iată cuvintele-cheie ale acestui text, acelea care exprimă, fără voia autorului, panica secretă stăpînă pe sufletul său. Căci opera lui Bossuet — întocmai ca actele de guvernămînt ale bătrînului rege — nu constituie semnul unei fericite înfloriri, ci acela al unor lamentabile convulsii. Cîntecul solemn emis de la înălțimea amvonului e menit a înăbuși strigătele din afara catedralei.

Într-adevăr, împotriva Bisericii franceze, aliată a monarhiei absolute, stau categorii sociale dintre cele mai variate : o parte a bisericii însăși, alcătuită din iezuiți și din cardinalii dependenți de Vatican ; nobilimea încă nemulțumită (în pofida revirimentului regal), gata să comploteze cu spaniolul și preferînd — cînd nu e în slujba Romei — pe liberii-cugetători episcopilor francezi ; burghezia atee, care-și urmează liniștită calea spre putere, adunînd talanți ; poporul flămînd, care s-a săturat de predici și-și încearcă puterile în răscoale înăbușite repede, dar a căror experiență e menită a-i folosi mai tîrziu.

Toate aceste lucruri, Bossuet le simte, le știe. Paul Hazard are dreptate să vadă sub chipul solemn al „vulturului din Meaux“ o altă figură, mai reală în umanitatea ei deznădăjduită : aceea a „unui om politic, înnebunit de greutățile vremurilor, alergînd, precum comandantul unei citadele asediate, de la un zid la altul și încercînd să astupe spărturile făcute de obuze“ [4]. Într-adevăr, în acest sfîrșit de veac, minții

---

[1] Adevărul este totdeauna imuabil pentru Bossuet, care spune că „adevărul dat de Dumnezeu, e perfect din capul locului“.

[2] *Politique,* livre VI, art. 2, 2-e prop.

[3] *Idem,* livre II, 12-e prop.

[4] Paul Hazard. *La crise de la conscience européenne,* Boivin, 1934, T. I, p. 283.

lucide înțeleg cît de încercuită e citadela absolutismului francez. Viața acestuia se va prelungi, ce e drept, încă timp de un secol. Dar urechile atente percep țîrîitul cariilor care-l rod.

Pe planul ideilor atacuri grave sînt date de către hughenoții exilați. Printre aceștia se află un om deosebit de primejdios. Numele său e Pierre Bayle. Filozofii luminilor îl vor considera ca pe un părinte al lor. Bayle este un om care a trecut prin mai multe religii. S-a născut în Sudul Franței în 1647, ca fiu al unui pastor. A adoptat pentru scurtă vreme religia catolică ; apoi, cuprins de remușcări, s-a întors la credința copilăriei lui. Alungat din Franța și instalat în Olanda, Bayle a evoluat spre ateism.

Lupta cea mai de seamă dusă de Bayle este aceea împotriva argumentelor de autoritate. În numele ei scrie al său *Dicționar istoric și critic* (1695—1697), aplicînd textelor *Bibliei* și ale *Evangheliilor* critica istorică. Bayle arată nu numai evidentele incongruități ale *Sfintei Scripturi,* dar subliniază și faptul că nu există raporturi obligatorii între morală și evlavie, cea din urmă nepresupunînd de fel pe prima, ba chiar adeseori contravenindu-i. Mai tîrziu, Montesquieu, Voltaire și Grimm vor scrie avînd sub ochi lucrările lui Bayle.[1]

Aplicarea filologiei la *Sfînta Scriptură* fusese un act de impietate săvîrșit și în Franța, și încă de un cleric, de unul, anume, stînd în apropierea lui Bossuet : de Richard Simon. Acesta, într-o lucrare care făcuse vîlvă — *Istoria critică a „Vechiului Testament"* (1678) — supusese textele sfinte unei stricte analize filologice, observînd nepotrivirile dintre capitole și paragrafe. În spirit modern, Richard Simon citește *Vechiul Testament* (și mai tîrziu și pe cel nou) ca pe o poveste simbolică, unde minunile nu sînt decît „un limbaj metaforic, propriu mentalității orientale".

Un alt cleric, părintele Malebranche, în al său *Tratat despre natură și despre harul divin* (1680),

[1] V. A. Adam, *op. cit.*, T. V. p. 249.

neagă, în spirit cartezian, posibilitatea miracolelor, socotind că ordinea universală exclude intervenţiile întîmplătoare ale Domnului. „Este drept — spune Malebranche — că Dumnezeu ar putea să înlăture răul, printr-un şir de acţiuni particulare, dar ordinea n-o îngăduie.“ Legile naturii stau, aşadar, mai presus de voinţa lui Dumnezeu, care se identifică, poate, cu acestea. Spiritualismul lui Malebranche, pătruns de ideea „legii“, se apropie de panteismul materialist al celuilalt discipol al lui Descartes, Spinoza. „Filozofia acestui om, de altfel atît de pios, tinde spre deism şi uneori spre panteism... împotriva lui Bossuet, el ar fi considerat, desigur, că a jertfi un milion de oameni şi a tulbura un regat pentru a mîntui sufletul Henrietei de Anglia este o exagerare şi că aci cauza ocazională, fie ea chiar Isus Christos, abuzează de privilegiile sale“ [1], spune ironic Jules Lemaître.

Cu Bayle, cu Jurieu, şeful exilat al bisericii protestante, cu Simon, cu Malebranche, Bossuet se luptă neîncetat. Învaţă lucruri pe care nu le ştie încă, cercetează şi răspunde. Face şi acţiuni ruşinoase : anunţă poliţia că a apărut un eretic şi aceasta îi ridică, după o percheziţie nocturnă, lui Richard Simon, manuscrisele. Astfel făcînd, „Bossuet pune, în chip primejdios, în evidenţă conflictul dintre credinţă şi ştiinţă“ [2]. „Filozofia care nu se supune revelaţiei dă naştere orgolioşilor şi necredincioşilor“, spune Bossuet, în al său *Tratat despre concupiscenţă*.

Printre aceşti necredincioşi se află unul care nu pare a fi de fel orgolios. E modest, amabil şi surîzător. Unchiul său, Pierre Corneille, nu i-a lăsat moştenire o morală eroică. Fontenelle predică, dimpotrivă, scepticismul pe toate planurile, şi mai ales pe cel al cunoaşterii. Într-o serie de lucrări scrise pe gustul publicului vremii, alcătuit pe atunci mai ales din femei, amatoare de dizertaţii spirituale şi îndrăzneţe, Fontenelle cercetează *Originea fabulelor* (citiţi : a religiei) şi demonstrează că aceasta se află ascunsă în

[1] Jules Lemaître, *Fénelon*, Fayard, Paris, 1910, p. 21.
[2] A. Adam, *op. cit.*, T. V. p. 110.

superstițiile cele mai puerile. În *Istoria oracolelor* (1686), filozoful urmărește mecanismul de difuzare a superstițiilor și a erorilor, dînd a înțelege că religia ar fi una dintre ele.

De altfel, socoate Fontenelle, în materie de cunoaștere și de morală, singură rațiunea merită a fi arbitru, „în tot ceea ce privește purtarea oamenilor — spune Straton, în *Dialogurile morților* — ea are păreri foarte sigure; păcat numai că nu este consultată...", dacă rațiunea noastră se află cumva în fața unei îndoieli „n-are decît să se oprească..., toată lumea nu se pricepe să se îndoiască — răspunde, în Cîmpurile Elizee, pictorul Rafael filozofului antic; pentru a te îndoi ai nevoie de lumini și pentru a te înfrîna de o mare putere spirituală. De altfel, îndoiala împiedică acțiunea, și oamenii trebuie să acționeze... pentru a extermina absolut toate prejudecățile." [1] Într-o lume eliberată de sub jugul falselor credințe, omul ar putea cultiva plăcerea, plăcerea și nu sentimentul, căci va mărturisi mai tîrziu bătrînul Fontenelle tînărului Diderot, „de mai bine de optzeci de ani am folosit sentimentul numai în egloge" [2].

„Exterminarea tuturor prejudecăților" e ajutată și de un alt tip de scrieri; de povestirile de călătorie. Acestea consemnează călătorii reale sau închipuite. Oricum ar fi, ele sînt menite a crea modelele unor societăți libere, întemeiate pe egalitatea în drepturi și unde privilegiile nașterii să nu existe. Interesant este de observat că asemenea cărți apar încă din primii ani ai veacului al XVII-lea [3] și că într-acestea se fac, de pe atunci, afirmații peremptorii, privind determi-

---

[1] Fontenelle, *Dialogues des morts* (1683), IV.

[2] Cit. apud: A. Adam, *op. cit.*, T. V, p. 218.

[3] E cazul, de pildă, al unei cărți anonime intitulate *Histoire du grand et admirable royaume d'Antagil* (V. Fr. Lachèvre, *Les successeurs de Cyrano de Bergerac*, Champion, Paris, 1922), al povestirilor lui Lescarbot, *Histoire de la nouvelle France* (1609), al romanului exotic *Polexandre* (1629—1637) de Gomberville, al călătoriilor imaginare ale lui Gabriel Foigny, *La terre Australe connue*, Geneva, 1676, pentru a nu mai vorbi de utopiile binecunoscute ale lui Cyrano, *Etats de la Lune* (1650) și *Histoire comique des états et empires du soleil* (1652).

nismul material al civilizaţiilor [1] sau deosebirea care se impune între dreptul natural şi dreptul divin. [2] Şi totuşi, deşi aceste idei fuseseră emise, deşi volumele unde ele se aflau se bucuraseră de mare succes, societatea, ascultînd de imperativele economice, nu mergea către libertatea propusă, ci către o ierarhizare din ce în ce mai strictă. Ideile alunecau astfel pe o structură socială ale cărei asperităţi nu erau destul de acuzate pentru a le reţine. Pînă cînd, într-o bună zi, dezvoltarea economică impune societăţii o anumită cale, vom vedea care. Şi atunci, toate ideile neglijate sînt reluate, amplificate şi difuzate. Paul Hazard observă acest „fenomen de difuzare fără precedent" [3]. Îl observă, dar nu-l explică, căci explicaţia n-o poate furniza decît materialismul istoric.

Şi cu primejdia călătoriilor reale sau închipuite luptă Bossuet. „Aduceţi împotriva sfîntului Paul şi a lui Isus Christos ţinuturile australe ; voiţi a le disputa ascultarea întregului pămînt", [4] strigă el. Uriaşei mişcări de descătuşare a minţii şi a inimii, Bossuet, încolţit, încearcă să-i opună două concepte : al misterului şi al imobilităţii.

În biografia consacrată lui Bossuet, Alfred Rébelliau analizează cuprinsul noţiunii de *credinţă* în opera episcopului de Meaux şi observă că, pentru acesta, „credinţa nu implică *lumină*, ci *beznă*". „Sînt cazuri — spune Bossuet — cînd credinţa presupune a-ţi da seama că nu vezi nimic... cînd se spune că sufletul vede, prin actul credinţei, pe Dumnezeu, aceasta înseamnă că nu-l vede. Credinţa — continuă Rébelliau

---

[1] Baudelot de Dairval, *De l'usage des voyages* (1686). (V. Geoffroy Atkinson, *Les relations de voyages du XVII-e siècle et l'évolution des idées*. Contribution à l'étude de la formation de l'esprit du XVIII-e siecle, Paris, Champion, p. 169 şi urm.)

[2] H. Grotius, *De jure belli et pacis* (1625), v. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, T. II, cap. III, *Le droit naturel* (pp. 45—71).

[3] P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII-e siècle*, s.m., Boivin, Paris, T. I, p. 1.

[4] *Idem*, p. 280.

— nu este la Bossuet decît acceptarea bărbătească a întunericului... o resemnare prea rapidă la ignoranţă." [1]

Frînei pe care o constituie întunericul, Bossuet îi adaugă pe aceea a imobilităţii. Mişcarea înseamnă progres, iar progresul ameninţă ordinea. Episcopul de Meaux ar dori să oprească timpul, nu pentru că i se pare clipa prea frumoasă, ci fiindcă scurgerea ei ameninţă ierarhia cea veche, al cărei paznic credincios e el, Bossuet. „O, doamne! Ce supărător e timpul! Ce apăsător! Ce chinuitor! O, Dumnezeu veşnic, extrage-mă din timp!" [2] se roagă episcopul de Meaux. Dar timpul se scurge implacabil şi aduce, după crepuscul, noaptea şi după aceasta, zorile. Şi zorile îneacă pămîntul în lumină.

Pe cînd Bossuet lupta cu ideile şi cu sentimentele unei lumi noi pe cale de a se închega, aceasta îşi pregătea bazele şi şi le întărea, gata să pornească la atac. Am văzut că vreme de un veac şi jumătate, după saltul Renaşterii, raporturile dintre burghezie şi coroană şi chiar acelea dintre burghezie şi feudalitate nu se schimbaseră în chip esenţial în Franţa. Clasa în ascensiune nu-şi modificase decît uşor atitudinea faţă de monarhie, de care mai era încă dependentă.

Dar iată că în veacul al XVIII-lea industria începe a se dezvolta într-un ritm cu mult mai rapid decît în deceniile anterioare. Fabricile de textile, numeroase în Anglia, vor fi utilate şi în Franţa cu războaie mecanice începînd din 1762. Pînă la această dată, chiar, alte ramuri industriale existente, dar exclusiv consacrate unor mărfuri de lux, îşi sporesc acum producţia. Chiar şi agricultura beneficiază de metode oarecum raţionalizate. Rezultatul acestor progrese se vădeşte mai întîi printr-o creştere alarmantă a preţurilor. „Dacă luăm cifra de bază 100 pentru ciclul 1726—1741, media sporului este de 45% pentru anii 1771—1785 şi de 65% pentru 1785—1789. Dacă, dimpotrivă, consi-

[1] Alfred Rébelliau, *Bossuet*, Hachette, pp. 88—89.
[2] Bossuet, *Elévations*, II-e, sem., 9.

derăm creşterea salariilor, luînd pentru anii 1726—1741 indicele 100, constatăm că sporul este de 17% pentru anii 1771—1785 şi de 22% pentru 1786—1789. Puterea de cumpărare a păturilor sărace a scăzut, deci, în chip considerabil." [1]

E limpede că această situaţie duce la grave nemulţumiri, mai ales în sînul păturilor sărace. Ţărănimea e, îndeosebi, deznădăjduită şi dezorientată. Atît de dezorientată, încît se situează uneori pe poziţii reacţionare: constatînd că comerţul pe plan naţional îi ruinează şi prin creşterea preţurilor, şi prin concurenţa produselor semiindustrializate, ţăranii săraci se leagă mai tare de vechea economie feudală şi, pe bună dreptate, se poate spune că „primele raporturi capitaliste consolidează raporturile feudale" [2].

Acestea nu sînt totuşi decît curente trecătoare şi ceea ce este sigur e că „organizarea feudală a agriculturii şi a manufacturii, într-un cuvînt, relaţiile feudale de proprietate nu mai corespundeau forţelor de producţie care se dezvoltaseră. Ele frînau producţia, în loc s-o stimuleze." [3] Pentru că astfel stau lucrurile, clasa atacantă şovăie scurtă vreme încă: la începutul veacului crede că un compromis cu o monarhie constituţională ar fi cu putinţă; în a doua jumătate a secolului înţelege însă că regele e în Franţa legat, în chip indiscutabil, de clasa feudală şi că el trebuie să piară o dată cu ea. Mizeria ţărănimii şi a lucrătorilor din centrele industriale (Parisul şi Lyon-ul, în primul rînd) serveşte burgheziei drept argument. „Unde nu e nimic, regele îşi pierde drepturile" [4], spune Voltaire.

O dată cu această schimbare de puncte de vedere în ordinea economică şi socială — se produce şi o reconsiderare a valorilor morale. Timp de mai bine de un veac, dubla poziţie feudalo-burgheză faţă de acestea rămăsese stabilă şi — privite din unghiuri

---

[1] Jean Bruhat, *op. cit.*, p. 87.
[2] Germaine et Claude Willard, *op. cit.*, p. 94.
[3] K. Marx-F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, Editura Politică, Buc., 1962, p. 37.
[4] Voltaire, *L'Ingénu*, 1767.

opuse — conceptele etice posedau un cuprins oarecum identic. Pentru a lămuri ceea ce vrem să spunem să luăm un exemplu: noțiunea de „virtute".

Virtutea fusese, în veacul clasic, și pentru moraliștii aristocrației, dar și pentru burghezii janseniști, din motive deosebite, proiectare violentă a propriei personalități și perfecționare a acesteia prin împotrivire față de instincte și față de pasiuni. Virtuoasă este principesa de Clèves, care se împotrivește dragostei chiar și atunci cînd obstacolele ce o despărțeau de ființa iubită căzuseră. Descartes, ce e drept, vorbise altfel; el recomandase acceptarea instinctelor și a pasiunilor, care urmau a fi domesticite, și nu suprimate. Saint-Evremond, discipol al lui Epicur, dar și al lui Descartes, filozof instalat în liberala Anglie, țara unde burghezia industrială cîștigase partida, socoate că „inima ne-a fost dată pentru a iubi, adică pentru un sentiment plăcut, nu pentru a suferi, adică pentru unul dureros" [1].

Veacul al XVIII-lea preia moștenirea morală a lui Descartes, și nu pe aceea a lui Pascal. Prima corespunde unei filozofii burgheze, deschisă față de progres în genere, dar sprijinind, îndeosebi, progresul industrial. În miezul veacului chiar, Montesquieu va considera virtutea ca acceptare, deschidere, capacitate de a servi. „Virtutea publică — spune Montesquieu — este o virtute morală, îndreptată spre binele general... ea este alcătuită din puține virtuți morale particulare și n-are nimic de-a face cu virtuțile revelate." [2] În salonul doamnei du Deffand, doamna de Puisieux declară a nu înțelege de fel motivele renunțării la dragoste, pe care le invocă principesa de Clèves.

Toate conceptele etice suferă aceeași adîncă schimbare, pe care o suportă noțiunea de virtute, căci toate ies din zona absolutului pentru a se stabili pe planul relativului; din „revelate" se preschimbă în „publice",

---

[1] Saint-Evremond, *Sur la morale d'Epicure*, Bossard, Paris, 1921, p. 56.

[2] Montesquieu, *L'esprit de lois*, II.

cum spune Montesquieu. Transformarea aceasta o vom urmări, etapă cu etapă, de-a lungul veacului şi vom vedea cum drumul ei merge paralel cu acela al dezvoltării economice şi al progresului politic.

Numai că această cale nu e una dreaptă, şi ţinta nu apare limpede tuturor. Pe unii îi orbesc interesele imediate, pe alţii îi reţin prejudecăţile, alţii, în sfîrşit, înaintează încet, dar sigur, către adevăr. Morala se descătuşează o dată cu omul. Dar „omul" nu este, în al XVIII-lea veac, decît burghezul. Tocmai de aceea, revoluţia va constitui triumful burgheziei, şi nu al omului scutit de exploatarea milenară.

Montesquieu, Voltaire, Diderot şi Rousseau tulbură veacul, răstoarnă prejudecăţile, luptă cu întunericul. Meritele lor se înscriu în cadrul gîndirii burgheze. Uneori ultimii doi par a frînge aceste limite şi a le depăşi. În opera lui Diderot şi a lui Rousseau vom găsi germenii unei morale dialectice. În mai mare sau mai mică măsură, filozofii celui de al XVIII-lea veac, opunîndu-se „revelaţiei", încrezători în raţiune şi în posibilitatea fericirii, fac gestul esenţial : aduc lumină.

Scanned with OKEN Scanner

Partea a II-a

Scanned with OKEN Scanner

MONTESQUIEU ŞI MORALA FERICIRII

„Le bonheur est une idée neuve en Europe."

Saint Just

Primul „filozof al luminilor" în ordinea cronologică este Montesquieu. Charles-Louis de Secondat s-a născut în anul 1689 în castelul La Brède, lîngă Bordeaux. Fiu de mari burghezi înstăriţi şi înnobilaţi, Montesquieu face o relativ scurtă carieră de magistrat ; la douăzeci şi şapte de ani ajunge „preşedinte" şi, cu zece ani mai tîrziu, renunţă la magistratură pentru a se retrage la moşia lui de la Brède, unde se va consacra ştiinţei. El face astfel încă o dată gestul compatriotului său Montaigne. Curios, atent, lucid, Montesquieu e atras deopotrivă de ştiinţele naturii şi de acelea ale omului, realizînd, într-o formă adaptată veacului, idealul umanistic al Renaşterii.

În 1721, Montesquieu, deşi încă magistrat, îşi îngăduie să tipărească la Colonia o carte impertinentă şi amuzantă ; una care nu este inspirată tînărului de bogatele lui lecturi, ci de spectacolul foarte pitoresc al vieţii contemporane. Cartea e intitulată *Scrisori persane*. Ea este un roman, un reportaj, o satiră, şi o carte de morală în sensul *Caracterelor* lui La Bruyère. Astfel fiind, placheta aceasta subţire atinge toate genurile, chiar şi pe acela dramatic — în întruparea comediei — cu excepţia genului liric, cu desăvîrşire străin de sufletul lui Montesquieu. „Iată poeţii lirici — va spune filozoful într-una din *Scrisori* — îi disprețuiesc tot

Scanned with OKEN Scanner

atît pe cît îi admir pe ceilalţi (scriitori). Ei fac din arta lor o armonioasă extravaganţă." [1]

Scrisorile persane, prin vioiciunea lor maliţioasă, printr-un romanesc colorat de erotism şi, mai ales, prin îndrăzneala unor idei strecurate cu mare îndemînare, între glume şi poveşti, obţin un răsunător succes. Montesquieu vrea să-l reediteze pe acesta scriind alte două opere în stil rococo — lipsite de data aceasta însă de ascuţişul satirei. E vorba de *Templul din Cnidos* şi de *Cefiza şi Amor*, fade pastorale, amestec de libertinaj şi filozofie.

Montesquieu îşi dă în curînd seama că imaginaţia lui merită să poposească pe culmi mai înalte. El concepe atunci planul a două mari lucrări istorice, filozofice şi juridice, legate între ele printr-o concepţie foarte unitară. Acestea sînt vestitele opere : *Consideraţii asupra măreţiei romanilor şi a decadenţei lor* (1734) şi *Spiritul legilor* (1748). Pentru a se documenta, filozoful face lecturi întinse şi lungi călătorii, care-l poartă prin Austria, Ungaria, Italia, Germania, Ţările de Jos şi, în sfîrşit, Anglia, unde Montesquieu rămîne timp de doi ani pentru a studia tînărul liberalism englez.

Întors în patrie, filozoful se închide în castelul de La Brède şi scrie cu zel, metodă, şi cu bucuria care-l va însoţi de-a lungul întregii sale vieţi. Succesul încoronează o sforţare îndelungată, dar lipsită de durerile creaţiei. Stimat, onorat, preşedinte al Academiei din Bordeaux, membru al Academiei din Paris, mare domn şi mare om, Montesquieu închide ochii în anul 1755.

Ideile lui, bine conturate, clare, simple, fără a fi simpliste, vor rodi şi prin influenţa directă, şi prin împotrivirile pe care le vor stîrni. Nu vom studia în Montesquieu decît pe moralist. Ca atare, marile lucrări juridice şi istorice ale filozofului rămîn în afara cercetării noastre. Ne vom referi la ele numai pentru a completa „observaţiile pe viu" făcute în *Scrisorile persane* şi, mai ales, în acea operă postumă apărută sub titlul de *Caiete*.

[1] *Scrisorile persane*, p. 137.

Caietele lui Montesquieu sînt, efectiv, jurnalul filozofului. Paginile acestea intime, de a căror existenţă contemporanii ştiau, păreau a se fi pierdut. Cînd librarul Plassans le ceruse spre editare în 1795, familia Montesquieu îi răspunsese printr-un refuz fără explicaţii. Preţiosul manuscris nu va vedea lumina tiparului decît cu mult mai tîrziu, şi anume în 1899. Apărută în tiraj foarte restrîns, opera postumă rămîne practic necunoscută. Abia în 1943, Bernard Grasset publică o antologie a *Caietelor* lui Montesquieu, selectată din manuscrisele cumpărate în 1939 de către Biblioteca Municipală din Bordeaux.

Caietele cuprind schiţe, maxime, reflecţii, pagini de jurnal, într-un cuvînt note care fixează gîndirea lui Montesquieu în spontaneitatea ei. Astfel cum ne-a fost oferită, cartea aceasta este fermecătoare. În ea aflăm un om viu, cu ticurile, maniile, dar şi neprevăzutul lui. Şi omul acesta, pe care ajungem să-l cunoaştem foarte bine, ne apare ca un înţelept. Unul care parcă seamănă cu compatriotul lui, Montaigne, deşi îl deosebesc de acesta nu numai nuanţe, dar chiar şi culori.

Montaigne fusese omul unor vremuri grele şi sîngeroase. Am văzut cum înţelepciunea lui se înălţase, piatră cu piatră, în timp ce moartea îi bătea zilnic la poartă. Tocmai de aceea, înţelepciunea lui Montaigne are planuri multiple şi din ce în ce mai adînci.

Montesquieu e fiul unei clipe luminoase. După moartea lui Ludovic al XIV-lea, Franţa răsuflă uşurată, închipuindu-şi că începe pentru ea o eră nouă. Familiile parlamentarilor sînt îndeosebi favorizate, dat fiind că regentul acordă parlamentelor vechile lor drepturi suprimate de Regele-Soare. Nobleţea de robă capătă o importanţă politică, pe care n-o mai avusese niciodată. „Aparatul de stat a fost organizat în aşa fel, încît puterea s-a concentrat în şase Consilii care depindeau de parlament : al afacerilor străine, al afacerilor interne, al armatei, marinei, finanţelor şi comerţului. Conducerea statului a încăput, într-o mare

Scanned with OKEN Scanner

măsură, în mîinile președinților parlamentului și ale consilierilor." [1]

Această fericită epocă pentru magistratură nu durează multă vreme. Încă din 1718, restricțiile reîncep, fără a putea însă răpi parlamentarilor toate cîștigurile obținute. Tinerețea lui Montesquieu a fost oricum pecetluită de bucuria prosperității și a puterii. Tocmai de aceea înțelepciunea lui Montesquieu pare a fi un dar al firii, atît este de spontană.

Filozoful n-are nevoie nici să lupte cu alții, nici să se înfrîngă pe sine. „Mă trezesc — spune el — dimineața cu o bucurie tainică ; zăresc lumina zilei cu un fel de încîntare. Apoi, pînă seara, sînt mulțumit. Noaptea dorm adînc ; seara, cînd purced să mă culc, mă cuprinde un fel de toropeală, care mă împiedică să reflectez. Sînt aproape la fel de mulțumit în tovărășia proștilor, cît și în aceea a deșteptilor și există puțini oameni plicticoși care să nu mă fi distrat adeseori, căci nu e nimic mai nostim decît un om ridicol. La început, cînd vedeam pe un mare senior, m-apuca o frică copilărească. Îndată ce i-am cunoscut pe acești «mari», am trecut, aproape fără tranziție, de la teamă la dispreț." [2]

În această pagină, unde-și face autoportretul, Montesquieu ne vorbește, în primul rînd, de fericirea sa. Subiectul îi stătea, se vede, la inimă, dat fiind că scrie și maxime *Despre fericire* și altele *Despre plăcere*. [3] În toate acestea, Montesquieu consideră nu numai propria sa fericire, dar și aceea care i se pare a sta temei întregii „condiții umane". Omul — socoate Montesquieu — e născut pentru fericire. „Pare-mi-se — spune el — că natura a lucrat pentru niște ingrați : sîntem fericiți, și vorbim ca și cum nici n-am bănui acest fapt. Și totuși, pretutindeni nu ne întîmpină decît plăceri ; acestea sînt lipite de ființa noastră ; în timp ce necazurile sînt întîmplătoare. Obiectele par pregătite pentru a ne satisface : cînd somnul ne

[1] V. B. F. Porșnev. *op. cit.*, pp. 246—247.
[2] *Op. cit.*, p. 4.
[3] *Idem*, pp. 17—34.

cheamă, întunericul ne place ; cînd ne trezim, lumina ne încîntă. Natura este împodobită cu mii de culori ; sunetele ne mîngîie urechile ; mîncărurile au gusturi plăcute şi, ca şi cum fericirea vieţii n-ar fi îndestulătoare, trupul nostru trebuie mereu lecuit în vederea unei noi plăceri." [1]

Pentru a gusta această fericire, servită de natură pe tavă, nu e nevoie decît de o armonioasă structură fizică şi psihică. Astfel, cel puţin, pare a crede Montesquieu : „Fericirea sau nenorocirea sînt legate de o anumită dispoziţie a organelor noastre, favorabilă sau nefavorabilă. Într-o dispoziţie favorabilă, accidentele, precum ar fi onorurile, bogăţiile, sănătatea, bolile cresc sau scad fericirea noastră. Dimpotrivă, într-o dispoziţie nefavorabilă, accidentele cresc sau scad nefericirea noastră." [2]

De dorim cumva un bun care ne lipseşte, să privim această împrejurare ca pe un noroc. „Vă desfid — spune Montesquieu — să puneţi la post pe un sihastru fără a da, prin aceasta chiar, o nouă savoare legumelor sale." [3] De posezi, aşadar, te bucuri ; de doreşti, te vei bucura. Astfel stînd lucrurile, oare să nu se afle pe lumea aceasta oameni nenorociţi ? Montesquieu recunoaşte că nefericirea mai există, numai că el socoate că vina ei o poartă firea oamenilor. Fiind un spirit sistematic, crescut în disciplina ştiinţei, filozoful împarte nenorociţii în două categorii : indiferenţii şi utopicii, cei care nu doresc nimic şi cei care doresc inaccesibilul. Pentru a fi fericiţi — socoate preşedintele — trebuie să dorim ce ne stă la îndemînă, să nu ne punem pe plan afectiv, ca şi pe plan intelectual, decît probleme rezolvabile.

Desigur că problema fericirii nu se pune numai în raport cu individul. Montesquieu n-ar fi omul secolului său dacă n-ar lega-o de ordinea întregii societăţi. Ca şi Montaigne odinioară, Montesquieu se întreabă dacă oamenii puternici sînt şi fericiţi. Întocmai ca Michel Eyquem, el socoate că ţăranii sînt

[1] *Op. cit.*, p. 20
[2] *Idem*, p. 17.
[3] *Idem*, p. 20.

mai veseli decît marii seniori, care, de bună seamă, trebuie să se plictisească de moarte din moment ce merg la vînătoare. De altfel, ţăranii judecă mai bine decît aşa-zişii „docţi". Simplitatea lor îi împiedică să încurce lucrurile.

Faptul că omul e creat de către natură pentru fericire nu presupune — de altfel — armonia socială. Tînărul Montesquieu fusese destul de sever în *Scrisorile persane* cu epoca lui şi tonul glumeţ, uşuratic şi monden, adoptat de autor, nu trebuie să ne ascundă aciditatea lui critică. Lucrurile sînt departe de a merge bine. Moartea bătrînului rege (1715) a lăsat Franţa „cu un trup copleşit de mii de rele" [1]. Vina este a omului, a acestui bătrîn tiran care nu se mai hotăra să moară ; dar şi a instituţiei întrupată de el, a monarhiei absolute, formă a despotismului. „Principii — spune Montesquieu — sînt fiare în libertate." [2] Ei trebuie ţinuţi în frîu cu ajutorul unui sistem de legi bine gîndite, care să fixeze „raporturi necesare derivate din natura lucrurilor." „Legea — spune Montesquieu — este sfîntă întru împiedicarea tiraniei." [3]

Noţiunea de lege stă, astfel, încă din 1721, în miezul gîndirii foarte sistematice a lui Montesquieu. *Consideraţiile asupra măreţiei romanilor şi a decadenţei lor*, vast studiu politic, unde istoria romanilor apare ca o exemplificare a ideilor reformiste ale filozofului, urmăreşte eficacitatea legii în forme variate de guvernămînt. În *Spiritul legilor*, Montesquieu, precizîndu-şi ideea, arată cum despotismul (adică monarhia absolută), monarhia (constituţională) şi republica alcătuiesc trepte, mergînd de la puţin la mai mult, ale legalităţii.

Dar legea trebuie să aibă, după Montesquieu, un suport moral : virtutea. Aceasta nu e concepută de Montesquieu ca o însuşire individuală — stăpînirea pasiunilor, în sens cartezian — ci ca una civică, ea defi-

[1] *Scrisori persane*, p. 138.
[2] *Cahiers*, p. 105.
[3] *Scrisori persane*, p. 131.

Scanned with OKEN Scanner

nindu-se ca devotament absolut față de binele public. Astfel stînd lucrurile, e firesc ca cea mai legală formă de guvernămînt să implice și cele mai înalte însușiri morale. Forma aceasta e republica. „E limpede — spune Montesquieu — că într-o monarhie, unde acela care execută legile e mai presus de legi, e nevoie de mai puțină virtute decît într-un regim popular, unde și cel care execută legile și cel care le face știu că le sînt supuși și că le vor purta întreaga povară."

Virtutea este astfel o însușire strict necesară regimului republican. Republica nu poate fi decît virtuoasă, altfel încetează de a exista. Montesquieu, jurist, dar și moralist (biograful lui, Albert Sorel, spune că filozoful „pictează republica și monarhia precum Molière pictează pe avar și pe mizantrop"), socoate că nu poți sluji cu devotament decît ceea ce iubești. „Regimul politic e ca orice lucru din lume: pentru a-l păstra, trebuie să-l iubești. Nu s-a auzit niciînd de vreun rege care să nu prețuiască monarhia sau de vreun despot care să urască despotismul. Republica se cuvine a fi iubită de către toți și educației îi este dat să sădească în inimi acest sentiment."

Numai că, o dată ajuns aci, Montesquieu își schimbă pozițiile, părăsind absolutul pentru a se instala în relativ. E adevărat, spune el, că republica e forma cea mai desăvîrșită de guvernămînt, dar, tocmai de aceea, e și cea mai greu de înfăptuit. Monarhia (constituțională) stă mai la îndemîna unei societăți care și-a pierdut puritatea primitivă (schițată de Montesquieu în utopia *Troglodiților*[1]), fără a dobîndi alte perfecțiuni. Și apoi, republica nu se potrivește decît statelor mici, cele mari — precum devenise Roma — pierzîndu-și virtuțile republicane prin îndepărtarea de la matcă.

Este evident că această pledoarie împotriva oportunității regimului republican nu mai înșală pe nimeni, astăzi. Ea se încadra ușor și exact în interesele marii burghezii din vremea lui Montesquieu. De altfel, chiar și formula monarhiei constituționale i se pare prea-

[1] *Scrisori persane*, pp. 11—14.

dintelui una prea îndrăzneață și imprudentă. Tocmai de aceea simte nevoia s-o atenueze prin frîna „ordinelor intermediare".

Legile, socoate Montesquieu, trebuie să fie aplicate nu direct de către monarh, care prin puterea lui nelimitată e ispitit să devină un despot, ci de „ordine", care să joace rolul de „intermediar" între popor și suzeran. Aceste *ordine* sînt vechile instituții ale Franței feudale, ucise de către primul suveran cu tendințe absolute, de Ludovic al XI-lea. În concepția lui Montesquieu puterile trebuie împărțite ; parlamentul să răspundă de puterea judiciară ; aristocrația, clerul și burghezia, de puterea legislativă, iar suveranului să-i rămînă numai puterea executivă. Prin însuși caracterul lor electiv și colectiv, „ordinele" ar prezenta o garanție de obiectivitate.

Helvétius, tînăr admirator al lui Montesquieu, va critica cu mare luciditate ideea „ordinelor intermediare", idee-cheie din *Spiritul legilor*. El va arăta că ea este o apărare deghizată a privilegiilor. „Regele — spune Helvétius — creează ordine intermediare ; de îndată, acestea devin stăpînii lui și tiranii poporului. Cum ar putea suveranul să mai stăpînească despotismul lor ? Ele se complac într-o anarhie care le folosește și nu apără decît privilegiile, opuse drepturilor naturale ale acelora pe care-i asupresc." [1]

Concepția „ordinelor intermediare" reflectă astfel și prudența marelui burghez Montesquieu, amator de un progres înaintînd cu frîna pusă, dar și încrederea magistratului în lege. „Montesquieu se situează pe pozițiile acelor «iluzii juridice», de care vorbea o dată Marx, legînd existența legilor pozitive de ființa legislatorului, menit să concretizeze prin legiuirea sa «ideea veșnică de dreptate» și neputînd să deosebească legile juridice de legile obiective, care acționează în natură și în societate." [2]

---

[1] Helvétius, *De l'Esprit*, Ed. Sociales, Paris, 1959, p. 14 și comentariul lui Guy Besse, p. 18.

[2] Valentin Lipatti, *Valori franceze*, E.S.P.L.A., București, 1959. p. 45.

Scanned with OKEN Scanner

Acest fond de idei generale — istorico-juridice — va face substratul marilor lucrări ale lui Montesquieu, dar ele apar, într-o formă sau alta, şi în notele lui zilnice, desenînd subiectivitatea moralistului. Şi ea este aceea a unui om, temperamental şi social, fericit. Montesquieu, sănătos [1], înstărit, onorat, e bucuros că trăieşte : respiră, bea, mănîncă, doarme, vede şi înţelege cu plăcere. Viaţa îi surîde. Rareori simţim în paginile *Caietelor* trecînd vreun fior.

Uneori, totuşi, pe Montesquieu îl străbate şi cîte o nelinişte. Aceasta nu provine din vreo patimă violentă, ci din teamă. Filozofului îi e frică, de pildă, de iezuiţi : „Mi-e frică de iezuiţi — ne mărturiseşte el. Dacă jignesc pe vreun mare senior, mă va uita, îl voi uita, mă pot muta într-o altă provincie, într-un alt regat. Dar dacă supăr pe iezuiţi la Roma, îi regăsesc la Paris ; peste tot mă înconjoară. Obiceiul pe care-l au de a-şi scrie necontenit lărgeşte plasa în care prind pe duşmanii lor. Un inamic al iezuiţilor este deopotrivă cu unul al Inchiziţiei : întîlneşte pretutindeni cunoscuţi." [2]

Deşi îi urăşte pe iezuiţi, Montesquieu nu-i poate suferi nici pe inamicii ereditari ai acestora, pe jansenişti. Căci janseniştii, într-al XVIII-lea veac, accentuează caracterele sumbre şi obscurantiste ale credinţei şi ideologiei lor. Retraşi într-un protest general faţă de societate, ei realizează în istoria partidului lor momente dialectic opuse : ferment de dizolvare a feudalităţii, bisericii şi monarhiei în veacul al XVII-lea, janseniştii devin, într-al XVIII-lea, „elementul de austeritate şi de rigoare resimţit de către filozofi ca extrema opoziţie făcută liberalismului lor" [3]. Tocmai de aceea, şi în spiritul „luminilor", Montesquieu no-

---

[1] La bătrîneţe, Montesquieu îşi va pierde aproape cu desăvîrşire vederea. El va accepta această infirmitate cu o filozofică resemnare, fără a-şi pierde voia-bună şi spiritul : „Îţi dai seama — îi scrie el doamnei du Deffand — că eram odinioară nişte mici spirite rebele, sortite întunericului ?" (1752).

[2] *Cahiers*, p. 58.

[3] P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII-e siècle*, Boivin, Paris, 1946, pp. 138—139.

Scanned with OKEN Scanner

tează în *Caietele* sale: „Dintre toate plăcerile, jansenîştii ne îngăduie una singură: scărpinatul“ [1].

Clericii şi bigoţii nu-i sînt de altfel niciodată pe plac lui Montesquieu. În chipul lor, filozoful citeşte prefăcătoria. În *Scrisorile persane* aflăm un portret al duhovnicului aproape tot atît de viu precît erau de vii Tartuffe al lui Molière şi ipocritul lui La Bruyère, Onuphre. [2] Ceea ce îl izbeşte pe Montesquieu cînd îi priveşte pe „dervişi“, e falsa lor smerenie. Nu-i auzi vorbind de dimineaţa pînă seara decît de „sărăcie“. „E uimitor — notează Montesquieu în *Caiete* — cum bogăţiile oamenilor bisericii sînt întemeiate pe principiul sărăciei.“ [3] La drept vorbind, e de înţeles de ce îşi tot proclamă oamenii aceştia sărăcia: „e pentru că titlul de sărac pe care-l adoptă le evită sărăcia“ [4].

În fruntea acestor „cotoi îmblăniţi“, cum îi numea Pascal, stă un „vrăjitor“. „Vrăjitorul se cheamă papă: ba face pe oameni să creadă că trei sînt numai unu; ba că pîinea pe care o mănîncă nu e pîine; ba că vinul pe care-l beau nu e vin şi alte mii de lucruri de felul acesta.“ [5] Oamenii se supun şi cred, „fiindcă toţi creştinii sînt dornici să intre în rai; dar nu-i unul care să nu vrea să-l obţină pe preţ cît mai redus. Cînd ştii bine care sînt păcatele strigătoare la cer, te fereşti să nu săvîrşeşti vreunul dintre acelea şi treaba e făcută. Mulţi nu năzuiesc către o mare perfecţiune; dat fiindcă n-au ambiţie, nu aspiră la primele locuri: intră şi ei în rai la limită.“ [6]

Acest ton — şi încă adoptat într-o scriere tipărită (anonimă ce e drept, dar a cărei paternitate Montesquieu n-a tăgăduit-o niciodată) — ne face să bănuim că filozoful nu e numai anticlerical, dar şi ateu. În *Caiete*, omagiile aduse „Fiinţei Supreme“ (astfel e

---

[1] *Cahiers*, p. 5.
[2] *Scrisori persane*, p. 48.
[3] *Op. cit.*, p. 152.
[4] *Scrisori persane*, p. 57.
[5] *Idem*, p. 24.
[6] *Idem*, p. 57.

Scanned with OKEN Scanner

denumit Dumnezeu într-al XVIII-lea secol ; în curînd, prin cafenele, va fi poreclit „Monsieur de l'Etre") alternează cu reflecţii ciudat de subversive cînd ne gîndim că ele sînt rostite de către un mare personaj, a cărui carte de vizită purta următoarele nume şi titluri : „Charles-Louis, seigneur de Secondat, chevalier, baron de Montesquieu et de La Brède, seigneur de Raymond et autres places, conseiller du roy en tous conseils, grand président au Parlement, président de l'Académie de Bordeaux, un des quarante de l'Académie française, membre de la Société royale de Londres." Iată ce scrie, în caietul său intim, seara, înainte ca întunericul să-i facă plăcerea de a-i mîngîia ochii, dublul baron şi dublul preşedinte : *„Cele două lumi ;* aceasta o strică pe cealaltă şi cealaltă pe aceasta. Două e prea mult. Una ajungea." [1] Şi, mai departe : „Cea mai bună dovadă că ateismul a cîştigat partida este faptul că glumele nu mai provin din *Scriptură* şi nici nu mai folosesc limbajul teologic : impietăţile nu mai au haz." [2] Voltaire nu va fi de aceeaşi părere cu Montesquieu. Chamfort ne povesteşte că : „Domnul de Voltaire, văzînd cum religia îşi pierde pe zi ce trece creditul, spunea o dată : — Una peste alta, să ştiţi că nu e bine : nu vom mai avea de ce să ne batem joc. — O ! îi răspunse domnul Sabatier de Castres, nu vă îngrijoraţi ; nu ne vor lipsi nici ocaziile, nici mijloacele. — Ah ! domnule ! — replică, cu durere, Voltaire — în afară de biserică, nu se află mîntuire !" [3]

Am văzut că pentru Pascal existenţa miracolelor constituia un argument major în favoarea existenţei lui Dumnezeu. E foarte posibil ca Pascal să fi acordat un mare loc miracolului în *Apologia* sa *creştină,* tocmai pentru că Vaticanul, instalat într-un climat de dominaţie, considera miracolul ca stînjenitor. Căci, admiţînd că ar exista miracole, ele ar fi, în natură, o formă a dezordinii şi un început de rebeliune. Era firesc ca janseniştii neliniştiţi să fie adepţi ai miraco-

[1] *Scrisori persane,* p. 176.
[2] *Idem,* p. 177.
[3] Chamfort, *Maximes et anecdotes.*

lelor (pe care le și folosesc spre a atrage atenția asupra mănăstirii de la Port-Royal. E cazul așa-zisului miracol al „sfîntului Ghimpe“ care s-a produs „întîmplător“ într-un moment foarte critic pentru jansenişti). Iezuiții, paznici ai ordinii împietrite, exclud pe cît pot miracolul din contemporaneitate, recunoscînd că el a putut să se producă cîndva, de mult, în vremuri legendare, cînd papa nu se așezase încă pe scaunul Sfîntului Petru și nu păstorea creștinătatea cu un simț foarte lumesc al oportunității.

Montesquieu, „credincios respectuos“ al veacului al XVIII-lea, nu simte față de miracol nici atracția tulbure resimțită de Pascal, nici nu dovedește intransigența politică a catolicilor ortodocși. Pe buze îi flutură surîsul filozofilor. Dar să-l ascultăm mai bine: „Ideea falselor miracole — spune Montesquieu («fals» este aci cu desăvîrșire de prisos, după cum vor dovedi rîndurile care urmează) — se naște din orgoliul nostru, care ne face să credem că sîntem un obiect destul de important pentru ca Ființa Supremă să răstoarne pentru noi întreaga fire și ne împinge să socotim că națiunea, armata sau orașul nostru sînt mai scumpe divinității“ (decît acelea ale dușmanului, n.n.) [1]. Această reflecție gravă e urmată de o anecdotă frivolă, menită a demonstra puerilitatea acelora care cred în minuni; „într-o viață a Sfîntului Ioan Nepomucenul — spune Montesquieu — am găsit povestită următoarea întîmplare: o doamnă, disprețuind cultul acestui sfînt, sfîntul s-a răzbunat. Pe cînd doamna ieșea de la biserică, s-a stîrnit un vînt, care n-a suflat-o decît pe ea și i-a ridicat fusta.“ [2] Anecdota poartă pecetea regenței, a acelei epoci care marchează o anumită latură a caracterului foarte eruditului magistrat și al marelui burghez Montesquieu: frivolitatea.

Dar filozoful este un om al vremii lui și într-un chip mai reprezentativ — anume prin ideile sale și prin unele sentimente pe care le încearcă, le exprimă și le difuzează. Am văzut că Montesquieu se socotea

---

[1] *Cahiers*, p. 182.
[2] *Idem, p. 184.*

Scanned with OKEN Scanner

pe el fericit şi credea că şi omul, în genere, poate fi fericit. Unul dintre impedimentele fericirii — spunea filozoful — e indiferenţa. El, Montesquieu, crede a nu păcătui printr-o asemenea insuficienţă afectivă. „N-am văzut — scrie el — nicicînd pe cineva plîngînd, fără a mă înduioşa; iert cu uşurinţă, pentru că nu sînt în stare să urăsc. Mi se pare că ura e mai dureroasă.“ [1] Această înduioşare şi această capacitate de a ierta, izvorîte din oroarea de durere, se aplică deopotrivă individualului şi socialului. Montesquieu, care ştie că „ceea ce nu-i folositor stupului, nu-i folositor nici albinei“ [2], spune că „a resimţit totdeauna o bucurie tainică cînd s-a făcut vreo orînduire care a sporit binele comun“ [3]. Şi ştiind că acesta porneşte totdeauna de la bază, priveşte, cu bunăvoinţă, în jos: „nu trebuie să facem rău celor deopotrivă cu noi, dar trebuie să facem fericirea celor care depind de noi“ [4].

Însufleţit de asemenea simţăminte frumoase, Montesquieu iubeşte întreaga omenire. El pledează pentru suprimarea sclaviei într-o pagină, pe drept cuvînt, vestită a *Spiritului legilor* [5] şi se declară precum marchizul de Posa, eroul lui Schiller, „un cetăţean al lumii“ [6]. „Cînd acţionez — spune Montesquieu — sînt cetăţean; dar cînd scriu sînt om, şi privesc toate popoarele Europei cu aceeaşi imparţialitate cu care consider diversele populaţii ale insulei Madagascar.“ [7] Tocmai de aceea, „trebuie să rosteşti adevărul, chiar cu privire la patria ta. Căci orice cetăţean e dator să moară pentru patria lui, dar nimeni nu-i poate cere să mintă pentru ea.“ [8] Sentimentul acesta de universalitate e în acelaşi timp, pe vremea cînd scrie Montesquieu, şi general şi recent. El este recent şi are o

---

[1] *Cahiers*, p. 6.
[2] *Idem*, p. 263.
[3] *Idem*, p. 4.
[4] *Idem*, p. 263.
[5] *Spiritul legilor*, XV, p. 5.
[6] E cunoscută influenţa lui Montesquieu asupra lui Schiller. Există şi apropieri precise de texte, anume între sc. 10, actul III din *Don Carlos* şi cărţile XI şi XII din *Spiritul legilor*.
[7] *Cahiers*, p. 256.
[8] *Ibidem*.

cauză economică precisă : crearea unei pieţe mondiale. Marx şi Engels ne spun că la începutul secolului al XVIII-lea, „În locul vechii izolări locale şi naţionale şi al satisfacerii necesităţilor cu produse proprii, se dezvoltă schimbul multilateral, interdependenţa multilaterală a naţiunilor. Şi acest lucru e valabil atît pentru producţia materială, cît şi pentru cea spirituală.“ [1]

Personalitatea lui Montesquieu se conturează astfel foarte precis. Ea intră uşor într-un tipar fiindcă elementele ei nu sînt contradictorii, ci armonioase şi asemănătoare. Omul intim şi omul public se suprapun. Acasă şi în lume, Montesquieu este un „filozof“ al veacului său, veacul burgheziei. El caută fericirea şi o găseşte de-ndată şi la îndemînă. Fericirea lui e alcătuită din simplitate, moderaţie, bunăvoinţă faţă de oameni, o bunăvoinţă, ce e drept, izvorîtă mai mult dintr-o anumită dorinţă de confort moral decît din dăruire de sine. Fiinţa întreagă a lui Montesquieu se orientează după plăcere, o plăcere temperată, luminată de spirit şi de o uşoară maliţie. Ştiinţa face parte din acest cosmos ordonat. Ea îngăduie savantului să privească universul, de aproape, prin lentila microscopului [2], de departe, prin luneta astronomului. Tot ea îl ajută să formuleze cîteva deziderate sociale limpezi, care se vor auzi departe în lume, trezind ecouri din ce în ce mai îndepărtate. Într-un univers astfel lărgit, şi prietenos, unde „spaţiile infinite“ răspund întrebărilor omului, unde societatea aşteaptă legi prielnice dezvoltării ei necesare, şi individul e legat de ceilalţi indivizi printr-o duioasă simpatie, ce om nu s-ar simţi fericit ? Şi Montesquieu se simte fericit.

Se simte fericit şi, mai ales, îşi proclamă fericirea. Poate că au mai existat oameni fericiţi şi înainte de Montesquieu, şi după el. Şi totuşi numai Montesquieu şi stricţii săi contemporani îndrăznesc să anunţe cu voce tare această întîmplare unică în lanţul eveni-

[1] *Manifestul Partidului Comunist*, E.P., 1962, p. 36.
[2] Microscopul a fost pus la punct în anul 1695.

mentelor istorice: faptul, anume, că ei sînt fericiţi. Căci, pe vremea lui Montesquieu, oamenii din categoria lui, chiar dacă nu sînt fericiţi, apoi au convingerea nestrămutată că fericirea e cu putinţă şi că ea se află pe undeva pe aproape: de întinzi mîna o poţi apuca.[1]

Fericirea aceasta este şi de o calitate specială şi nouă. Ea nu e fericirea tulbure, ca surîsul după lacrimi, resimţită de Montaigne, sau aceea problematică şi fulgurantă care izbucneşte în sufletul lui Pascal în cursul unei nopţi de revelaţie; nu e nici fericirea febrilă şi intelectuală a lui Descartes cînd descoperă o „metodă" menită a dărui oamenilor instrumentele cu care vor putea supune natura. Nu, fericirea lui Montesquieu este una raţională şi senzuală totodată, alcătuită dintr-un suprem confort al trupului şi al sufletului. Confortul acesta, la rîndul lui, e întemeiat pe o stare psihică plană, fără suişuri şi coborîşuri, susţinută de senzaţii plăcute.

De ce oare acest tip de fericire nu a fost proclamat decît într-o singură clipă şi de ce această clipă coincide tocmai cu prima jumătate a veacului al XVIII-lea? Cauzele sînt desigur multiple: economice, sociale, politice. Ele se grupează însă în jurul uneia singure: prosperitatea mereu crescîndă a clasei celei mai puternice — chiar dacă nu şi mai numeroase — a burgheziei. În veacul al XVIII-lea, burghezia stăpîneşte o cincime din solul Franţei; la moşiile sale se aplică metode raţionale de exploatare, capabile de a da un randament sporit: este agricultura capitalistă teoretizată de fiziocraţi; comerţul maritim şi colonial se întemeiază pe vestita lozincă liberal-burgheză, „*laissez-faire, laissez-passer*"; manufactura e înlocuită într-

[1] Paul Hazard a stabilit o bogată bibliografie a titlurilor cuprinzînd cuvîntul „fericire", apărute în prima jumătate a veacului al XVIII-lea. V. *La pensée européenne au XVIII-e s.*, Boivin, Paris, 1935, T. I, cap. II, şi T. III, pp. 20—24.

un ritm rapid de către o industrie pe bază de maşini.[1] Toate aceste inovaţii accelerează ritmul de îmbogăţire a burgheziei, care devine atît de rapid, încît orice optimism este pe bună dreptate îngăduit acestei clase. Un optimism care nu-i face, de altfel, pe practicii burghezi să-şi piardă capul. Vigilenţi, ei se apără şi de clasa care-i mai domină încă şi de popor, care, de jos în sus, îi împinge către putere. Cînd burghezia cere suprimarea privilegiilor şi egalitatea drepturilor, ea înţelege „egalitate în raport cu aristocraţia, dar, cu nici un preţ, egalitate în raport cu poporul."[2]

Un asemenea iureş al burgheziei ar fi fost normal să îngrijoreze autoritatea, care era încă în mîna nobilimii. Numai că reacţia acesteia din urmă este dublă : pe de o parte, ea încearcă să ia aspre măsuri de suprimare sau măcar de înlănţuire a liberei gîndiri, iar pe de altă parte pare atrasă în chip irezistibil de farmecul ideilor noi. Aristocraţii se apleacă asupra mediilor mari-burgheze, unde se desfăşoară o viaţă somptuoasă şi se practică o morală liberă, întemeiată pe cultul naturii şi pe cel al pasiunilor, simţind plăcuta ameţeală a beţiei. Daniel Mornet studiază, în lucrarea sa *Les origines intellectuelles de la révolution française,* raporturile dintre scriitori şi autoritate într-al XVIII-lea veac şi constată ciudata colaborare tacită între o poliţie în posesia unor ordine severe, însă a unei concepţii indulgente, şi filozofii veacului. Cărţile interzise se vînd pe sub mînă, în faţa comisarilor care închid ochii ; „urmăririle par a nu avea alte rezultate decît să biciuie curiozitatea publică şi să asigure succesul tipăriturilor. Astfel încît Morellet nu numai că nu se temea de Bastilia, dar o dorea din tot sufletul : şase luni la Bastilia şi averea mea e asigurată — spunea el. Aceste şase luni îi fură dăruite şi speranţele

---

[1] V. Albert Soboul, *Encyclopédie,* Ed. Sociales, Paris, 1952, *Préface,* pp. 9—12 ; v. în această privinţă şi Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France,* Gallimard, Paris, 1946, T. I, pp. 104—105.

[2] Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France,* Paris, Gallimard, 1946, T. I, p. 13.

sale se dovediră justificate.“ [1] Cînd împotriva lui Rousseau se va emite un mandat de arestare (iunie, 1762), jandarmii vor asista la trecerea caretei în care se afla ilustrul scriitor şi-l vor saluta surîzînd. Chiar în 1738, adică în prima jumătate a veacului, d'Argenson observă că „însăşi curtea a devenit republicană“ [2].

Înseamnă aceasta oare că guvernul feudal al Franţei era şi un guvern liberal? Nici gînd. Indulgenţele sale erau acelea ale inconsecvenţelor, simptome de degenerare, nu de înţelegere. Într-adevăr, aristocraţia franceză coboară, într-al XVIII-lea veac, zi cu zi, cîte o treaptă. Falimentul lui Law, în 1720, grăbeşte şi el procesul de descompunere a feudalităţii. Nobilii, înglodaţi în datorii, se apucă de speculaţii financiare şi vînd, în acest scop, moşiile care le mai rămăseseră. „Proprietatea funciară a fost pentru prima dată aruncată ca marfă pe piaţă în cantităţi mari.“ [3]

Loviturile economice primite şi mersul evident descendent al puterii ei dezorientează nobilimea şi acordă unora dintre acţiunile sale masca generozităţii şi a indulgenţei. De altfel, această indulgenţă se aplică în cel mai bun caz unor scriitori iluştri care minau vechiul regim pe dinăuntru, dar frecventau saloanele la modă şi făceau curte doamnei de Pompadour. [4] Poporul era în schimb mai asuprit decît fusese vreodată. La Paris, „sub domnia lui Ludovic al XV-lea — spune Duclos în *Memoriile* sale — numărul cerşetorilor se ridică pînă la treizeci de mii“ [5]. Răscoalele ţărăneşti se înteţesc, îndeosebi în jurul anului 1725. Începînd din 1730, sub guvernarea prudentă a cardinalului de Fleury, Franţa cunoaşte o epocă de relativă prosperitate. O dată cu moartea primului ministru (1743) reîncep şi tulburările populare. Parisul şi Lyonul ridică baricade. În bogatul Bordelais — patria lui Montaigne şi a lui Montesquieu — ţăranii mor de foame în iarna anului

[1] Daniel Mornet, *Les origines intellectuelles de la révolution française*, Armand Colin, Paris, 1947, pp. 133—134.
[2] Maxime Leroy, *op. cit.*, T. I, p. 73.
[3] V. B. F. Porşnev, *Istoria modernă*, p. 250.
[4] E cazul chiar al lui Voltaire.
[5] Cit. apud: M. Leroy, *op. cit.*, p. 54.

1747. În sud, hughenoții sînt încă urmăriți și, de-a lungul veacului, procesele de impietate se vor ține lanț, cu toate protestele filozofilor.

Și totuși și în popor suflă un vînt de nădejde. Ascensiunea rapidă a burgheziei constituie, pentru țărănime, un stimulent. De altfel „victoria (unei clase) folosește și multor indivizi din celelalte clase care nu vin la putere... orice clasă nouă realizîndu-și dominația pe o bază mai largă decît a celei care a dominat înaintea ei“ [1]. Burghezia nu e încă victorioasă dar se apropie de victorie și antrenează în marșul ei și unele pături ce stau sub ea. În sînul acestora se produc, de altminteri, diferențieri : „...o burghezie țărănească, îmbogățită prin camătă, se deosebește de masa țărănească rămasă foarte săracă“ [2]. Un tînăr chiabur, dacă se dovedește isteț, poate ajunge om cu vază. Mijloacele acestei rapide parveniri sînt, ce e drept, puțin recomandabile. Ele trec de obicei prin inima uneia sau mai multor femei și prin perceperea fără scrupul a impozitelor. Această carieră tipică e reflectată și de literatură. Nenumărate sînt romanele care povestesc viața vreunui țăran parvenit. [3] Cele mai celebre sînt cele două romane ale lui Marivaux : *Viața Marianei* și *Țăranul parvenit* (ambele din anii 1734—1735). Lesage scrie — ca și Marivaux, de altfel — comedii în care valetul nu mai e umbra devotată a stăpînului, cum era încă pe vremea lui Molière, ci rivalul său. E, de pildă, cazul comediei *Crispin, rivalul stăpînului său,* unde eroul exclamă : „Ah ! cum m-am săturat să fiu valet ! O ! Crispin ! e numai vina ta. Ți-ai pierdut vremea cu fleacuri ! Altfel ai fi strălucit și tu în lumea finanțelor și, deștept cum ești, ai fi putut da pînă acum cîteva falimente.“ [4]

Optimismul veacului al XVIII-lea are, pe lîngă izvoarele social-economice, și unul de ordin intelectual și afectiv, consecință de altfel a primelor : sentimentul

---

[1] Marx-Engels, *Despre literatură și artă,* E.P.L.P., București, 1953, pp. 16—17.

[2] Germaine et Claude Willard, *op. cit.*, p. 93.

[3] V. o bibliografie bogată în vol. Marivaux, *Le paysan parvenu,* Garnier, Paris, 1959, p. XLIV, nota 2.

[4] Lesage, *Crispin, rival de son maître,* 1707, I, 2.

de eliberare de care se bucură omul „Luminilor". Cînd citeşti nu numai literatura veacului, dar şi scriptele mărunte, documentele intime, jurnalul zilnic al vreunui om fără pretenţie, care nu se gîndea că va fi tipărit, sau corespondenţa unor necunoscuţi, simţi cum un suflet nou se naşte din cel vechi, capătă glas şi formă — şi sufletul acesta este un suflet eliberat. Eliberat, anume, de lunga, cumplita apăsare a groazei metafizice.[1]

Căci veacul al XVIII-lea va face şi acest gest esenţial şi original : va porni să ucidă metafizica. O clasă care se pregăteşte să ia puterea în condiţiile unei neasemuite prosperităţi economice nu poate fi decît materialistă ; ea este materialistă chiar atunci cînd uneori nu îndrăzneşte să formuleze, pentru alţii sau pentru sine, această nouă şi îndrăzneaţă poziţie. Înainte de a o afirma, fie şi în gînd, simte cum vechea groază, care otrăvea zilele omului de atîta amar de veacuri, i se topeşte în suflet şi face loc unui imn de bucurie. Ceea ce simte omul de pe stradă exprimă filozofii ; la începutul veacului cu mai multă timiditate, apoi, din ce în ce mai clar. Şi de aceea Karl Marx scrie : „Filozofia franceză a luminilor, şi în primul rînd materialismul francez, n-au constituit o luptă numai împotriva instituţiilor politice existente, împotriva teologiei şi a religiei existente, dar şi o luptă pe faţă, o luptă declarată împotriva metafizicii celui de-al XVII-lea secol şi împotriva oricărei metafizici"[2].

Montesquieu ocupă în această ierarhie de optimisme un loc privilegiat. El este un mare burghez, în posesia unei averi solide, este magistrat în vremea în care magistratura, persecutată de Ludovic al XIV-lea, îşi recăpătase toată trecerea şi vaza, şi este şi un filozof care-şi pune toate problemele noului regim în pregătire şi le rezolvă în spiritul progresului. Nu e de

---

[1] V. ancheta întreprinsă de Daniel Mornet asupra unor documente ale veacului, *op. cit.*, cap. IX. „Un gentilhomme campagnard, deux petites bourgeoises parisiennes, un jeune bourgeois de province etc."

[2] K. Marx, *Contributions à l'histoire du matérialisme français, Etudes philosophiques*, Ed. Sociales, Paris, 1951, p. III.

mirare, în aceste condiţii, ca viaţa să i se pară bună cu atît mai mult cu cît acea entitate raţională, pe care el o numeşte „Fiinţa Supremă", n-ar avea cum să-l stinghereascâ. „Cauza lumii", nu procedează doar individual, prin mici acte mărunte de răzbunare personală. De n-o accepţi, n-are ce să ţi se întîmple, de o primeşti, poţi crede şi în nemurirea sufletului, care este o ipoteză, nu prea probabilă, dar mai degrabă plăcută: „Dacă cumva nemurirea sufletului este o eroare — spune Montesquieu — mie unul, mi-ar părea rău să nu cred într-aceasta... Sînt foarte încîntat să mă cred nemuritor, precum însuşi Dumnezeu. Independent de adevărurile revelate, ideile metafizice îmi dau o mare speranţă cu privire la fericirea mea veşnică la care nu doresc de fel să renunţ." [1]

Optimismul burghez din Franţa primei jumătăţi a veacului al XVIII-lea, va fi unul dintre izvoarele spirituale ale revoluţiei. Ca atare, el este un element de progres. Dar unul care cuprinde în sine şi o primejdie. Fericitul este un om doritor să-şi conserve fericirea: el e, în chip firesc, măsurat, prudent, egoist. Burghezul veacului, mai ales marele burghez, este un om care a realizat fericirea, nu unul care aleargă după ea. E cazul chiar al lui Montesquieu. Filozoful este un suflet sensibil. El plînge la căpătîiul tuturor suferinţelor omeneşti; de cîte ori poate ajuta pe cîte un nenorocit o face; îşi deschide chiar şi baierele pungii, ceea ce este deosebit de meritoriu, dat fiind că e un om cu socoteală, cu bani în bancă şi venituri de la moşie; plînge, dar apoi se mîngîie, căci nutreşte o speranţă: crede, sprijinindu-se pe inteligenţa lui lucidă, formată în studiul legilor, că această ierarhie socială, care apasă cu toată greutatea ei pe umerii nefericiţilor soartei, se va zdruncina din adîncuri. Se

[1] *Cahiers*, p. 175. Contemporanii nu-şi făceau iluzii asupra fideismului lui Montesquieu. *Les nouvelles ecclésiastiques*, revista partidului jansenist, scrie despre *Spiritul legilor*: „Parantezele puse de autor pentru a ne dovedi că este creştin sînt slabe garanţii ale catolicismului său. Autorul ar rîde de naivitatea noastră dacă l-am lua drept ceea ce nu este" (cit. apud Maxime Leroy, *op. cit.*, T. I. p. 200).

va zdruncina, dar nu se va prăbuși. Căci Montesquieu, oricît i-ar fi de milă de bieții oameni obidiți, nu dorește să-și taie craca de sub picior : el nu e un revoluționar. Și tocmai de aceea, nădăjduiește că o asemenea zguduire nu va dărîma ordinea existentă, ci o va restructura într-un chip mai drept. Și, gîndindu-se cît va fi de frumoasă domnia dreptății, Montesquieu se simte și mai fericit.

Bineînțeles trebuie așteptat. În materia aceasta, graba poate duce la experiențe păgubitoare, ba poate chiar primejdioase. De altfel, așteptarea e cum nu se poate mai plăcută. „Așteptarea — notează filozoful, în *Caietul* său — este un lanț care leagă plăcerile noastre.“ [1]

Viitorul — un viitor relativ apropiat în raport cu viața lui Montesquieu — va dovedi că așteptarea pentru a fi fecundă trebuie să fie și altceva decît un lanț neîntrerupt de plăceri. Pentru Voltaire, de pildă, ea va fi cel mult odihna între două bătălii. Prin opera de moralist a lui Voltaire, vom înțelege cum optimismul începutului de veac se va preface într-a doua jumătate a acestuia într-o revoltă amară, dar eficace.

---

[1] *Cahiers*, p. 27.

DEO EREXIT VOLTAIRE

„Nous serions les maîtres sans ces coquins de gens d'esprit."

Voltaire

Chipul surîzător al lui Montesquieu se şterge din faţa noastră pentru a face loc măştii crispate a lui Voltaire. Chiar de pe cînd era tînăr, Voltaire dădea contemporanilor săi o ciudată impresie de crispare, aceasta fiind o formă a dinamismului său. Montesquieu, pornind de la om, judeca opera: „Lucrările lui Voltaire — spunea el — seamănă cu acele chipuri greşit proporţionate, care strălucesc de tinereţe" [1]. Voltaire va continua să strălucească de tinereţe pînă în ultimele clipe ale vieţii sale, atunci cînd, după propria lui mărturisire, va fi „slab ca moartea şi urît ca păcatul", dar „mlădios ca un ţipar, sprinten ca o şopîrlă, şi muncind fără de răgaz ca o veveriţă", în sfîrşit avînd încă întreagă „mobilitatea sufletului său de foc" [2].

Noi, care vom porni în căutarea moralistului Voltaire, vom avea de-a face mai ales cu acest omuleţ scheletic şi zbîrcit, mişcat de „un suflet de foc". Căci reflecţia morală îi este firească lui Voltaire şi apare chiar în primele rînduri scrise de pana lui, dar ea se îmbogăţeşte, se ascute şi se nuanţează pe măsură ce trec anii. De altfel, operele de morală sînt, în genere, rodul maturităţii. Meditäm asupra vieţii pe măsură

---

[1] *Cahiers*, p. 86.
[2] Scrisoare către d'Argental, 26 octombrie, 1769.

ce ne îndepărtăm de vîrtejurile ei ; e însă nevoie ca în tinereţe să fi trecut prin primejdiile lor pasionale. Chinuitul La Rochefoucauld, care cunoscuse dragostea şi ambiţia, se izbise de trădare şi înfrîngere, este un moralist cu mult mai pătrunzător decît fericitul Montesquieu, posesorul unui confort moral nedezmintit.

Destinul lui Voltaire a fost generos cu moralistul care sălăşluia în François-Marie Arouet. Timp de optzeci şi patru de ani, el l-a zvîrlit pe acesta în împrejurările cele mai variate : cînd primejdioase şi patetice, cînd sărbătoreşti şi glorioase. Voltaire a cunoscut astfel, rînd pe rînd, plăcerile burgheze ale unei copilării dulci şi răsfăţate, educaţia colegiilor iezuite, camaraderia măgulitoare a unor tineri ieşiţi din cele mai mari familii ale Franţei, plăcerea de a fi paj, precum Chérubin, şi aceea de a spune impertinenţe marilor seniori, întocmai ca Figaro. Îndrăzneala tînărului François-Marie Arouet pornea dintr-o convingere nestrămutată : aceea că el este unul dintre cei mai spirituali francezi şi că spiritul constituie un blazon.

Convingere imprudentă, care-l va duce pe tînărul Voltaire la Bastilia, după ce-l va fi făcut să rabde umilinţa unei ciomăgeli dată de către servitorii cavalerului de Rohan şi din porunca acestuia. Convingere nestrămutată, pe care Voltaire se va sili de acum încolo s-o preschimbe în realitate. Trimis de către guvern în exil la Londra, Voltaire se întoarce după trei ani (1726—1729) cu o carte care are valoarea unui explozibil. Sînt faimoasele *Scrisori engleze,* despre care vom vorbi mai departe.

De acum încolo, evenimentele vieţii lui Voltaire vor purta pecetea personalităţii acestuia. Ele vor fi chemate la viaţă de către agresivitatea, voioşia, avîntul omului. Un avînt care n-are de altfel nimic romantic. Rebelul e un burghez deştept, cu simţul afacerilor, posesorul a numeroase acţiuni, puţin cămătar (dar cu măsură), luînd de la unii pentru a da generos altora, îngrijindu-se să-i rămînă destul pentru a putea deveni, în sfîrşit, seniorul de la Ferney, bătrîn, gîrbov, vioi la minte, „cu sufletul de foc", în stare să primească

cardinalii, principii şi regii ca pe egalii lui şi să ridice un templu Domnului, scriind pe frontonul său o lozincă de egalitate: *Deo erexit Voltaire.*

Voltaire s-a născut în 1694. Nefiind decît cu puţini ani mai tînăr decît Montesquieu, el a fost supus aceluiaşi climat moral care-l îmbăiase şi pe magistratul de la Bordeaux: e vorba de acel optimism general al începutului de veac, cînd Franţa salutase cu un suspin de uşurare moartea lui Ludovic al XIV-lea. Montesquieu întîmpina pe atunci fiecare răsărit de soare ca pe un noroc personal.

Dar Voltaire e alcătuit din alt aluat decît Montesquieu. În sufletul parizianului domneşte o neliniştе care, supusă analizei, vădeşte a purta urme de amărăciune. Nici o clipă Voltaire nu-şi proclamă fericirea cu seninătatea pe care am aflat-o în *Caietele* lui Montesquieu. Fericirea este de altfel statică. Cînd Faust o va afla, el va spune clipe: „Opreşte-te!" Voltaire nu poate concepe popasul. Făptura lui e născută pentru mişcare. Dar mişcarea, cînd e orientată spre viitor, înseamnă progres. Voltaire se aruncă cu un avînt violent spre viitor, atît de violent încît îl realizează pe acesta mintal deplin şi apoi îl confruntă cu prezentul. Din această confruntare rezultă amărăciunea.

Printre primele rînduri scrise de François-Marie Arouet şi ajunse pînă la noi, face parte şi un poem din 1716, intitulat *Camera de justiţie.* Nu ne vom opri asupra unui text minor, dar trebuie totuşi să subliniem tonul de revoltă amară, care domneşte în acest produs literar al primului an al regenţei, clipă de mare destindere sufletească şi de nădejde, după moartea bătrînului tiran. Tînărul Voltaire, răsfăţat al saloanelor pariziene, musafir al ducesei du Maine şi al ducelui de Vendôme, atît de îmbătat de succesele lui mondene încît îşi îngăduie să-ntrebe într-o zi pe principele de Conti: „Monseniore, sîntem noi oare aci toţi principi, sau toţi poeţi?", ei bine, acest Voltaire fericit scrie totuşi cu o pană tremurîndă de furie:

Scanned with OKEN Scanner

On fait d'un pays de franchise
Une immense et vaste prison

. . . . . .

Vieille erreur, respect chimérique
Sortez de nos coeurs mutinés ! [1]

Voltaire, în 1716, la douăzeci şi doi de ani, înainte de orice dezamăgire, are *„un coeur mutiné"*, un suflet rebel.

Cu sufletul acesta rebel scrie la nouăsprezece ani tragedia *Oedipe;* aceasta va fi reprezentată abia în 1718 şi va obţine — ca toate operele viitoare ale autorului — un enorm succes însoţit de un enorm scandal. *Oedipe* constituie un protest împotriva fatalităţii întrupate de zei ; Iocasta, împinsă fără de ştirea ei, pe drumurile crimei, are puterea să-i facă să roşească pe zei de nedreptatea lor : *„J'ai fait rougir les Dieux qui m'ont forcée au crime"* [2], spune regina Tebei. Un protest de asemenea împotriva unei concepţii barbare şi învechite a virtuţii, care nu se mai potriveşte cu sufletul nou al omului (căci *Oedipe* este, bineînţeles, în haină antică, o tragedie modernă). *„Misérable vertu, nom stérile et funeste"!* [3] exclamă Oedipe.

Adaptarea conceptului de virtute la o morală nouă şi crearea unei divinităţi pe măsura omenirii eliberate sînt, aşadar, teme pe care Voltaire şi le pune încă din adolescenţă. Firul acestei preocupări morale poate fi regăsit şi într-un poem politic, precum e *Henriada,* apărut în prima lui formă în 1723 [4]. Morala lui Voltaire nu va fi, de altfel, niciodată despărţită de politica sa. Ideea esenţială a *Henriadei* e aceea a necesităţii toleranţei [5] şi a dreptului pe care poporul îl are de a-şi alege stăpînul, sau, mai bine zis, de a se guverna. [6]

---

[1] Voltaire, *Oeuvres complètes,* éd. La Bedollière et. G. Avenel, Paris, 1867, T. VI, p. 506.
[2] şi [3] Voltaire, *Oedipe* V. p. 5.
[4] *La Ligue,* 1723.
[5] V. *Cîntul U.*
[6] V. *Cîntul UI :* „Le peuple au même instant rentre en ses premiers droits, / Il peut choisir un maître, il peut changer ses lois."

Scanned with OKEN Scanner

Voltaire nu e totuşi în întregime el însuşi decît după experienţa engleză. Anglia pe care o cunoaşte Voltaire e aceeaşi pe care o vede şi Montesquieu. Dar concluziile la care ajunge Voltaire sînt cu mult mai îndrăzneţe decît acelea ale preşedintelui. Ele apar cu claritate în prima dintre operele filozofice ale lui Voltaire, în *Scrisorile engleze* sau *Scrisori filozofice.*

Voltaire îmbracă pentru prima oară veşmîntul de moralist în *Scrisorile filozofice,* publicate mai întîi sub titlul de *Scrisori engleze* [1]. În prima clipă, scrierea aceasta, prin vioiciunea ei dezinvoltă, printr-un fel de capriciu al viziunii şi prin subiectivitatea sa, alcătuită din ironie şi entuziasm, pare a fi mai degrabă opera unui gazetar de geniu decît aceea a unui moralist. Curînd, însă, din sclipirile stilului se degajă o imagine unitară, construită pe cîteva principii de ordin general. Pentru a urmări evoluţia ideilor morale în opera lui Voltaire trebuie să încercăm a regăsi aceste principii.

Un străin soseşte într-o ţară structural deosebită de a sa şi observă cu mirare minunăţiile peisajului natural şi social. Anglia, geografic aproape de Franţa, pare a sta la capătul celălalt al lumii, atît de deosebite îi sînt moravurile de acelea ale francezilor. Care să fie pricina acestei diferenţe fundamentale? Din *Scrisorile* lui Voltaire rezultă că deosebirea provine din faptul că în Anglia a avut loc o revoluţie.

Anglia este într-adevăr în anul acesta 1726, cînd Voltaire păşeşte pe pămîntul insular, o demonstraţie burgheză. Începînd din 1688, ea se bucură de un regim constituţional, care îngăduie o liberă dezvoltare a burgheziei comerciale şi industriale. Tabloul civilizaţiei engleze, astfel precum îl pictează Voltaire, este acela al unei fericite abundenţe şi se datorează — socoate filozoful — preeminenţei burgheziei şi moralei comerciale care este un rezultat al acesteia.

---

[1] *Letters Concerning the English nation,* London, 1733; *Lettres sur les Anglais ou Lettres anglaises,* Rouen, 1734; *Lettres philosophiques,* 1737.

Scanned with OKEN Scanner

„Multă vreme — spune Voltaire — (englezii) s-au bătut fără a se pricepe să socotească", dar acum au înțeles că puterea economică aduce după sine și pe cea politică. Războaiele se cîștigă cu bani, fără pierdere de sînge. Negustorii englezi împrumută cinci milioane principelui Eugeniu de Savoia și acesta eliberează Turinul de ocupația franceză. În Anglia nu-i rușine fiind nobil să faci negustorie ; „Mylord Townshend, ministru de stat, are un frate care se mulțumește să fie negustor în City", iar „mezinul unui pair al regatului nu disprețuiește negoțul". În timp ce un nobil francez joacă „un rol de sclav în anticamera unui ministru", un negustor englez „își îmbogățește țara dînd ordine din biroul lui la Surate sau la Cairo și contribuie astfel la fericirea lumii". În sfîrșit, națiunea engleză se comportă astfel cum în Franța nu se comportă decît o singură clasă, burghezia, care „strîngînd bani, datorită comerțului, cumpără apoi moșiile senioriale" [1].

Parlamentul englez este și el expresia unei națiuni burgheze. Aceasta — exclamă, într-un avînt de lirism burghez, Voltaire — a izbutit „să reglementeze puterea regilor, împotrivindu-li-se, și, prin sforțări repetate, a întemeiat acea înțeleaptă ocîrmuire unde principele, atotputernic spre a face binele, este neputincios de a face răul, unde nobilii sînt mari fără a fi obraznici și fără a avea vasali, și unde poporul participă la guvernare fără dezordine" [2].

Filozofia și știința reflectă și ele practicismul unei clase care a reușit să impună punctele ei de vedere. De la Bacon, „părintele filozofiei experimentale" [3], și pînă la Locke, „spiritul cel mai înțelept și mai metodic, logicianul cel mai exact" [4], filozofii englezi combat si dogmatismul scolastic, dar și raționalismul cartezian. Ei pornesc de la fapte pentru a trage concluzii și nu pun raționamentul ca o premisă. Pentru că astfel stau

---

[1] Voltaire, *op. cit.*, T. VI, p. 41, *Scrisoarea* a X-a.
[2] *Idem*, p. 40, *Scrisoarea* a VIII-a.
[3] *Idem*, p. 43, *Scrisoarea* a XII-a.
[4] *Idem*, p. 44, *Scrisoarea* a XIII-a

Scanned with OKEN Scanner

lucrurile, ştiinţa s-a putut dezvolta. Voltaire face apologia lui Newton şi arată cum rigoarea ştiinţifică rezolvă deopotrivă problemele atracţiei universale şi acelea ale medicinei. Scrisoarea a XI-a e consacrată inoculării împotriva variolei şi stîrneşte în Franţa, unde medicina era încă scolastică, un val de indignare.[1]

Cele mai îndrăzneţe dintre *Scrisorile engleze,* sînt însă acelea consacrate religiei. Anglia, constată Voltaire, a acordat libertatea cultelor. Anglicanismul, presbiterianismul, arianismul şi multe alte secte coexistă în bună înţelegere, iar ţării îi merge de minune. „Dacă în Anglia ar fi fost o singură religie — meditează Voltaire — tirania ei ar fi fost cumplită ; dacă ar fi fost două, ele s-ar fi măcelărit una pe cealaltă ; pentru că sînt treizeci, trăiesc în pace şi fericire.“ [2] „Un englez, ca om liber, se urcă la cer pe ce drum îi place.“ [3]

Iată quakerii, de pildă ; de-i contempli, nu te poţi împiedica să-i găseşti cam ridicoli. Voltaire asistă la o slujbă religioasă a quakerilor şi, „gamin de Paris“, pufneşte în rîs văzîndu-i cum la început stau nemişcaţi şi tăcuţi ca nişte stane de piatră, bărbaţii cu pălăriile pe cap şi femeile cu chipul acoperit, pentru ca apoi să ia mai mulţi, şi mai ales mai multe, deodată cuvîntul, făcînd o mare hărmălaie în „casa Domnului“. Da, desigur, quakerii sînt comici ; dar de te gîndeşti mai bine, aceasta n-are nici o importanţă. Căci ei sînt oameni cinstiţi, muncitori şi fără ifose. Şi apoi, mai au încă o calitate de nepreţuit : au găsit mijlocul să se lipsească de preoţi : „Oare n-aveţi preoţi ? îl întrebai eu pe un quaker. Iar el îmi răspunse : — nu, prietene, şi ne merge foarte bine.“ [4]

Tabloul englez e astfel zugrăvit în culorile cele mai optimiste. Ironiile voltairiene nu sînt menite a di-

---

[1] „Inocularea — spune Lanson — este un act de libertate filozofică ; dovadă răspunsul dat lui Voltaire : — firea francezilor se revoltă în faţa vaccinului ; ne supunem hotărîrilor providenţei.“ (G. Lanson, *Voltaire*, Hachette, Paris, 1906, p. 47.)

[2] *Op. cit., Scrisoarea* a VI-a.

[3] *Idem, Scrisoarea* a V-a.

[4] *Idem*, p. 36, *Scrisoarea* a II-a.

Scanned with OKEN Scanner

minua meritele noii democraţii burgheze, ci a face mai plăcută şi deci mai eficace lectura *Scrisorilor,* care au un evident scop propagandistic. Tendinţa aceasta de propagandă ne apare mai limpede cînd comparăm textul publicat cu o scrisoare trimisă de către Voltaire unui prieten şi unde francezul mărturiseşte adevăratele lui impresii asupra Angliei. E vorba acolo despre o fermecătoare serbare populară la Greenwich, comparată cu îngîmfarea de prost gust a marii societăţi engleze şi cu răceală crudă a oamenilor de afaceri din City.[1] Nici nobilimea engleză, nici burghezia comercială nu apar în acest text spontan în lumina favorabilă a *Scrisorilor engleze.* Adevărul stă, desigur, de partea scrisorii intime, dar acest adevăr Voltaire nu a socotit potrivit să-l proclame sus şi tare. Întocmai ca La Bruyère, Voltaire poartă şi el o mască, dar scopul acesteia este altul. În timp ce autorul *Caracterelor* nu îndrăznea să toarne adevărul decît picătură cu picătură, astfel încît, prin doze mici şi repetate, să poată fi suportat de un regim despotic şi să servească totuşi spre a-l mina pe acesta, filozoful luminilor ascunde umbrele unui tablou care urmează să fie văzut în plin soare pentru a-şi produce tot efectul. La Bruyère îşi înăbuşe îndrăzneala ; Voltaire o exagerează. Unul pune o încărcătură de dinamită cu fir lung, celălalt sare la atac cu tobe şi cu surle.

Pe plan, etic, adică pe acel plan urmărit de noi, Voltaire sugerează opiniei publice franceze avantajele moralei comercial-burgheze, care are curs în Anglia. Componentele esenţiale ale acesteia sînt : toleranţa, sociabilitatea, optimismul. Fanatismul religios şi austeritatea sînt improprii unei coexistenţe sociale plăcute şi dezvoltării armonioase a unui stat burghez întemeiat pe ştiinţele experimentale şi pe expansiunea industrială.

Scrisorile engleze constituiau astfel un atac violent dar indirect împotriva Franţei feudal-catolice. Ele o ridiculizau pe aceasta din urmă prin comparaţia cu o societate mai înaintată pe linia progresului. Dar, pen-

[1] V. *op. cit.,* T. IV, p. 714, *Lettre à A. M.,* 1727.

Scanned with OKEN Scanner

tru ca eficacitatea pamfletului-program să fie sporită, trebuia ca regimul francez să fie atacat şi în miezul lui doctrinar. Este tocmai ceea ce Voltaire va face într-a douăzeci şi cincea *Scrisoare,* aceea intitulată *Observaţii despre „Cugetările" domnului Pascal.*

Observaţiile constituie cel mai important dintre textele de morală ale primei perioade din gîndirea voltairiană, adică ale aceleia dinainte de 1755. Într-acestea aflăm toate tezele moralei lui Voltaire supuse mai tîrziu evoluţiei, dar ale căror puncte de pornire se găsesc aci limpede formulate.

Voltaire citeşte *Cugetările* lui Pascal şi constată că „sublimul mizantrop... a pictat omul sub un aspect odios", atacîndu-l pe acesta „întocmai ca pe iezuiţi"... şi proferînd, „cu mare elocinţă, insulte la adresa genului uman". El, Voltaire, „îndrăzneşte a lua apărarea omenirii... afirmînd că nu sîntem nici atît de răi, nici atît de nenorociţi", precum declară Pascal, şi în genere toate lucrările de inspiraţie creştină, care descriu făptura omenească în culori atît de sumbre încît „sînt menite mai mult să scandalizeze decît să moralizeze".

Pascal profesa un pesimism integral cu privire la natura omului şi la soarta sa, pe pămînt. După el, omul ar fi o fiinţă totodată contradictorie şi duplice, stricată de iubirea de sine, mînată de patimi cu biciul, închisă în „eul ei demn de ură" ca-ntr-o temniţă şi tocmai de aceea rămasă singură într-un univers ostil. Ce poate face în asemenea condiţii biata făptură mizerabilă, în toate sensurile cuvîntului, decît să nădăjduiască într-o altă viaţă mai bună ? Oricît de aleatorie ar fi speranţa aceasta, ea este unica mîngîiere a omului care trebuie să „parieze" pe această şansă, oferită de destin.

Faţă de sumbrul tablou, pictat de Pascal, Voltaire se revoltă şi combate punct cu punct pe filozoful jansenist. Omul este o făptură contradictorie, declară Pascal. De fel, replică Voltaire ; aşa-zisul caracter contradictoriu al omului este „o idee pe cît de absurdă,

Scanned with OKEN Scanner

pe atît de metafizică". Omul reacţionează, pur şi simplu, deosebit, în împrejurări variate. „Un animal pe care stăpînul său îl mîngîie şi un altul care este ucis încetul cu încetul în cursul unei vivisecţii, au senzaţii deosebite : astfel facem şi noi ; şi varietatea manifestărilor noastre este atît de puţin contradictorie încît ar fi contradictoriu ca ea să nu existe."

Omul este un ghem de egoisme, socoate Pascal. Da, desigur, răspunde Voltaire, omul se iubeşte pe sine şi bine face. „Societatea n-ar fi putut să se alcătuiască şi să dăinuiască fără iubirea de sine (a omului), tot astfel după cum fără concupiscenţă n-ar fi procreaţie şi fără apetit nutriţie. Iubirea pe care o avem pentru noi înşine stă temei iubirii pentru ceilalţi ; prin faptul că avem nevoie unii de alţii sîntem folositori genului uman ; iubirea de sine este baza oricărei relaţii ; ea constituie nezdruncinata legătură dintre oameni.

„Omul — spunea Pascal — nu e nici înger, nici fiară : şi nenorocirea e că cine vrea să facă pe îngerul ajunge fiară." „Cine vrea să-şi ucidă pasiunile în loc să le reglementeze — replică ironic Voltaire, vrea să facă pe îngerul" şi, subînţelege el, face pe fiara. Pasiunile sînt necesare, cum necesară este şi dorinţa noastră firească de plăcere. Plăcerea este un motor al acţiunii. Omul se plictiseşte cînd stă cu braţele încrucişate. Plictisul jansenist este o formă a acestei îndelungi şi tragice contemplaţii. „Firii omeneşti îi este cu neputinţă să zacă într-o asemenea amorţeală a imaginaţiei. Omul este născut pentru acţiune precum focul care tinde în sus şi piatra care cade-n jos." Savantul şi ignorantul, unul după ce a învăţat totul şi celălalt înainte de a fi învăţat orice, se întîlnesc în aceeaşi „neştiinţă", socotea Pascal. Depinde ce numim „neştiinţă", argumentează Voltaire. „Acela care nu ştie nici să scrie, nici să citească, este un ignorant. Dar un matematician care nu cunoaşte principiile ascunse ale naturii nu e tot atît de neştiutor precît era cînd a început să silabisească..." Omul e în stare să-nveţe orice : „religia şi virtutea se învaţă". (Ceea ce înseamnă că, în concepţia lui Voltaire, religia este o

Scanned with OKEN Scanner

etică, exprimînd aspiraţiile şi nevoile unei anumite societăţi.)

Ştiinţa şi fericirea sînt, aşadar, produse ale relaţiilor mutuale. De ce să susţinem, cum face Pascal, că sîntem „asemenea unui om care ar fi fost dus adormit într-o insulă pustie şi cumplită şi care s-ar fi trezit fără a şti unde se află şi fără a avea vreun mijloc de a ieşi din ea“ ? „În ce mă priveşte — spune Voltaire — cînd contemplu Parisul sau Londra, nu văd nici un motiv spre a cădea în deznădejde, cum face domnul Pascal. Iată un oraş, de fel asemănător cu o insulă pustie ; populat, bogat, luxos, unde oamenii sînt fericiţi precît firea lor le îngăduie.“ De altfel, Pascal socotea că săracii sînt mai fericiţi decît bogaţii. Unde a văzut domnul Pascal una ca asta ? Tot bogaţii sînt mai fericiţi, dovadă că, dintre o sută de oameni care se sinucid, numai unul e bogat şi nouăzeci şi nouă fac parte din clasele necăjite.

Fericirea şi nenorocirea nu trebuie judecate şi rezolvate pe plan metafizic. Fraza lui Pascal : „Omul e mai nobil decît universul care-l ucide, fiindcă omul ştie că moare“ n-are nici un sens, căci „ce înseamnă aci cuvîntul *nobil ?* Şi de ce ideile unui creier ar fi ele mai «nobile» decît universul material ?“ În acest univers material, omul, „cel mai perfect şi mai fericit dintre animale“, trebuie să-şi croiască un loc printre oameni ; căci „ceea ce distinge pe om de animale este faptul că el caută aprobarea semenilor săi şi, tocmai din această pasiune, izvorăsc talentele şi virtuţile“. „A privi universul ca pe o temniţă şi pe toţi oamenii ca pe nişte criminali meniţi a fi executaţi este ideea unui fanatic. A crede că lumea este un loc de delicii, unde nu urmează să avem decît plăceri, este visul unui sibarit. A socoti că pămîntul, oamenii şi animalele sînt ceea ce trebuie să fie în ordinea Providenţei este, pare-mi-se, poziţia unui înţelept.“ [1]

---

[1] Citatele sînt extrase din *Remarques sur les „Pensées“ de M. Pascal, op. cit.*, T. IV, pp. 349—357. *Observaţiile* datează din 1728 sau 1729 şi au fost publicate în 1737 ca un adaus la *Scrisorile engleze*, intitulate de atunci *Scrisori filozofice.*

Scanned with OKEN Scanner

Optimismul lui Voltaire opus în chip radical pesimismului pascalian, este deosebit şi de confortul moral în care se complace un Montesquieu. Ceea ce este esenţial în polemica Pascal-Voltaire nu e faptul că Voltaire apără omul de imputările pascaliene, ci acela că deplasează problema de pe planul metafizic pe planul social ; odată instalată pe acesta, îi este uşor filozofului să schiţeze revendicările sale şi să facă afirmaţii pline de seminţele viitorului, ca un fruct copt. Cînd Voltaire observă, de pildă, că „religia se învaţă", el atacă ipoteza revelaţiei ; cînd afirmă necesitatea pasiunilor şi excelenţa iubirii de sine, el contrazice întreaga morală ascetică a bisericii ; cînd declară că e mai rău să fii sărac decît bogat, el dărîmă vechiul sofism susţinut cu atîta elocvenţă de către Bossuet [1] ; acesta „demonstrase" cît de nefericit e bietul bogat, ameninţat din pricina acestei poveri, care e averea, să-şi piardă viaţa veşnică. Astfel stînd lucrurile şi, de e mai bine să fii mare decît mic, puternic decît slab, bogat decît sărac, osteneşte-te, omule — spune Voltaire — şi te caţără pe treptele societăţii, lăsînd la o parte soarta ta în eternitate. Bucură-te de acest „univers material", unde tu eşti „cel mai perfect şi mai fericit dintre animale", fără a face prinsori metafizice, „pe cît de puerile, pe atît de indecente".

În cadrul acestei morale a activităţii oportune, dacă nu optimiste, se grupează toate operele de morală ale primei perioade voltairiene. E cazul *Tratatului de metafizică* (1734), al vestitului poem filozofic *Omul de lume* (1736), al *Discursului în versuri despre om* (1738) şi chiar şi al povestirii filozofice *Memnon* (1750), care marchează o fază de tranziţie în raport cu cea de-a doua parte a vieţii şi operei lui Voltaire.

Dacă *Tratatul de metafizică* s-ar ocupa într-adevăr de metafizică, cercetarea noastră n-ar avea de ce să se oprească în faţa lui. Numai că Voltaire e marele maes-

[1] V. *Sermon sur l'éminente dignité des pauvres dans l'Eglise, 2-e point.*

Scanned with OKEN Scanner

tru al substituirilor. *Tratatul* se ocupă de metafizică numai în măsura în care o neagă ; „Metafizica — spune filozoful — cuprinde două lucruri : primul, tot ceea ce oamenii de bun-simţ ştiu ; cel de-al doilea, tot ceea ce nu vor şti niciodată." Fiind o disciplină fără obiect, Voltaire nu se sfieşte s-o înlocuiască cu morala, *Tratatul* începînd cu aceste cuvinte : „Puţini sînt oamenii care încearcă s-aibă o noţiune limpede despre ceea ce este omul"[1].

Este vorba, aşadar, de a pătrunde în esenţa acestei făpturi mai complexe decît celelalte animale, dar asemănătoare lor printr-un destin comun : pieirea fără urmă. Căci Voltaire afirmă mai întîi deplina materialitate a omului şi apoi, consecinţă logică a primei afirmaţii, tăgăduieşte dogma creştină a nemuririi sufletului.

Omul este un animal muritor ca şi celelalte, dar, spre deosebire de ele, el este şi „un animal sociabil", care nu se realizează pe deplin decît în relaţiile cu semenii săi. Ca atare, toate conceptele morale trebuie analizate în lumina utilităţii lor sociale ; iată criteriul care decide asupra valorii sau nonvalorii lor. Pornind de la această premisă, Voltaire apără încă o dată pasiunile şi, în primul rînd, „iubirea de sine" — care fusese ţinta tuturor atacurilor date de către moraliştii clasici. Filozoful defineşte virtutea şi viciul, binele şi răul moral „ca fiind în orice ţară aceea ce este folositor sau vătămător societăţii" [2]. Încercînd să rupă problema libertăţii din vechiul ei context metafizic, Voltaire spune că „libertatea este mai presus de toate puterea de a acţiona. Dacă o piatră s-ar mişca din proprie iniţiativă, ea ar fi liberă ; oamenii şi animalele au această putere, deci sînt liberi." Libertatea e voinţă : „a voi şi a acţiona înseamnă a fi liber". Pasiunile ameninţă libertatea garantată de raţiune, dar o ameninţă numai întrucît nu sînt ele însele guvernabile de către raţiune. Un suflet sănătos este unul care se stăpîneşte pe sine

---

[1] *Op. cit.*, T. IV, *Traité de métaphysique*, cap. I, p. 303.
[2] *Idem*, cap. IX, *De la vertu et du vice*, p. 313.

Scanned with OKEN Scanner

și folosește dinamismul lui înspre al său folos, căci „libertatea este sănătatea sufletului“ [1].

Voltaire, definind libertatea prin acțiune și voință, construia un raționament tautologic. Căci voința avea, la Voltaire, sensul de liber-arbitru. Libertatea ar fi fost deci... libertate. Definiția aceasta surprindea, totuși, un adevăr : alianța indisolubilă dintre libertate și acțiune. Cînd Engels va spune că „libertatea constă în cunoașterea legilor naturii și în posibilitatea de a le pune în mod sistematic în acțiune pentru atingerea anumitor scopuri“, el dă noțiunii de libertate drept cuprins *acțiunea*, dar o completează pe aceasta prin *cunoaștere*. Acțiune luminată de cunoaștere și sistematic condusă spre anumite scopuri, deci. Care sînt acestea ? Tot Engels ni le face cunoscute, în continuare : „libertatea constă în a ne domina pe noi înșine și în a domina natura exterioară, dominare întemeiată pe cunoașterea necesităților istorice ; ea este, prin urmare, în mod necesar, un produs al dezvoltării istorice“ [2]. „Libertatea, sănătate a trupului“, cum spunea Voltaire, după Locke, nu era, așadar, un chip permanent de reacție a omului, o atitudine firească, pe care acesta o ia față de pasiunile altora și față de pasiunile sale, ci un produs al dezvoltării istorice, multiform precum este această dezvoltare. Concepția despre libertate a lui Voltaire se încadrează astfel foarte exact în etica burgheză cu fundamentul ei mecanicist din al XVIII-lea veac. Chiar astfel fiind, ea reprezintă un progres vădit și în raport cu libertatea metafizică a moliniștilor, garantată de „Voința Supremă“, și în raport cu determinismul jansenist.

Cînd La Rochefoucauld denunțase iubirea de sine ca stînd temei tuturor acțiunilor omenești, el dăduse acestei pasiuni un scop material și imediat : interesul opus orgoliului nobiliar, care proclama superioritatea inutilului. Veacul al XVII-lea, încă feudal, se cutremurase în fața cărții amare și cinice a lui La Roche-

---

[1] *Op. cit.*, T. IV, *Traité de métaphysique*, cap. VII.
[2] F. Engels, *Anti-Dühring*, E.S.P.L.P., 1955, ed. a III-a, pp. 129—130.

foucauld. Dar iată că veacul al XVIII-lea se situează, și în privința aceasta, pe poziții diferite de secolul clasic. Filozofii luminilor apreciază ca folositoare nu numai hulita iubire de sine, dar chiar și vulgarul interes, pe care-l socot un motor al progresului social.

Unele dintre textele esențiale ale acestei morale a interesului sînt cele două poeme ale lui Voltaire: *Omul de lume (Le Mondain)* și *Apărarea omului de lume (Défense du Mondain)*, scrise la un interval de un an și unde filozoful face o profesiune de credință totodată atee, epicuree și burgheză. Dar să vedem lucrurile mai de aproape.

Înainte chiar ca Rousseau să fi proclamat farmecele „vîrstei de aur", „robinsonadele" erau la modă. Idilele primitive, descrise de călători, se contaminaseră în imaginația publică cu vechiul vis al raiului creștin, pictat de către mîinile pioase ale miniaturiștilor medievali sau cîntat de poeții vechi. Creștină sau păgînă, fericirea stătea undeva, departe în trecut, și constituia amintirea melancolică și sfîșietoare a omenirii. Dar iată că Voltaire se împotrivește acestui sentimentalism și descrie raiul ca pe un loc de mizerie, unde străbunii noștri, Adam și Eva, ciufuliți și murdari, dorm pe un pat de frunze și se hrănesc cu mei, ghindă și apă. Acestui tablou, el îi opune pe acela al vieții dulci și luxoase, produsul civilizației urbane, și sfîrșește prin a declara:

J'aime le luxe et même la molesse,
Tous les plaisirs, les arts de toute espèce,
La propreté, le goût, les ornements.[1]

Ar fi fost firesc ca o asemenea profesiune de credință să fie întîmpinată cu simpatie pe vremea lui Ludovic al XV-lea, de către o societate care n-a rămas cunoscută în istorie prin austeritatea ei. Numai că oamenilor nu prea le place să li se spună limpede ceea ce făptuiesc în semiobscuritate. Și tocmai de aceea,

[1] *Le Mondain*, 1736, *op. cit.*, T. VI, p. 597.

Scanned with OKEN Scanner

Omul de lume a fost primit cu un val de indignare, ca blasfematoriu şi imoral.

Lui Voltaire n-avea însă de ce să-i fie frică. Instalat în castelul loren al marchizei du Châtelet, posesor al unei averi care creştea datorită unor plasamente îndemînatice [1], filozoful ştie că civilizaţia e bună şi că la temeiul ei stă tehnica industrială, încurajată de atotputernicul interes. Şi de aceea, cînd îşi apără poemul printr-un alt poem în 1737, el pledează pentru necesitatea economică a luxului, ca element al dezvoltării industriale şi, cu acest prilej, face elogiul lui Colbert, care „a ştiut să îmbogăţească statul prin lux" [2].

Scandalul provocat de cele două poeme ale lui Voltaire nu se va stinge uşor. Editorii din Kehl mai simt încă, în 1789, nevoia să-l apere pe autor de indignarea filozofilor austeri. Argumentele lui Condorcet şi Decroix sînt foarte semnificative, fiindcă ele prelungesc şi lămuresc concepţia voltairiană a vieţii. „Orice mare societate — scriu editorii — este întemeiată pe dreptul proprietăţii... se cuvine aşadar ca oamenii să poată achiziţiona mai mult decît cer nevoile lor şi ca proprietatea să fie respectată pentru ca societatea să-nflorească. Inegalitatea averilor şi luxul sînt, prin urmare, folositoare. Pe de altă parte, se observă că cu cît această inegalitate e mai mică, cu atît societatea este mai fericită. Trebuie aşadar ca legile, lăsînd fiecăruia libertatea de a aduna averi şi de a se bucura de acelea pe care le posedă, să tindă a micşora inegalitatea... nu există decît un mijloc sigur de a ataca luxul, şi anume a combate inegalitatea averilor prin legi înţelepte... Atunci luxul va descreşte, fără ca industria să

---

[1] Lanson inventariază averea lui Voltaire în 1736, adică chiar în anul *Omului de lume*, şi constată că plasamentele filozofului erau pe cît de variate, pe atît de fructuoase: acţiuni ale Companiei Indiilor, furnituri pentru armată, exploatarea unei loterii, fonduri în comerţul cu Cadix-ul şi America, tranzacţii asupra grîului marocan, negustorie de tablouri şi stampe, în sfîrşit, bani daţi cu împrumut; v. Lanson, *Voltaire*, Hachette, Paris, 1906, pp. 21—22.

[2] *Op. cit.*, T. VI, *Défense du Mondain ou l'apologie du luxe*, 1737, p. 599.

Scanned with OKEN Scanner

se resimtă ; moravurile vor fi mai pure iar sufletele vor putea fi puternice, fără a fi feroce.“ [1] Legile pe care Condorcet şi Decroix le propun, în *Înştiinţarea* lor, ca menite să evite o inegalitate socială exagerată sînt toate acelea care vor sta la temeiul justei repartiţii a impozitelor şi la desfiinţarea vînzării funcţiilor.

Asemenea idei, incluse în întreaga operă a lui Voltaire, ca sămînţa în fruct, aveau să găsească ecouri înrudite şi pe plan social, şi pe plan moral. Filozofia practic-progresistă a lui Voltaire va fi îndată continuată de către un discipol al filozofului, de către Claude-Adrien Helvétius, „fermier general“, mare burghez şi autorul vestitei lucrări *De l'Esprit* (1758).

Întocmai ca Voltaire, Helvétius apără pasiunile ca necesare dinamismului personalităţii, face elogiul iubirii de sine, „singura bază a unei morale utile“ [2], defineşte virtutea în funcţie de „fericirea publică“ [3], apără luxul „ca folositor Franţei“ [4] şi întemeiază morala pe interesul personal ; dar, ducînd mai departe decît Voltaire ideile acestuia, Helvétius leagă strîns morala de politică, afirmînd că „morala este o ştiinţă frivolă dacă nu este confundată cu politica şi legislaţia“ [5]. „Ce folos au adus pînă acum cele mai frumoase maxime de morală ?“ [6] — se-ntreabă Helvétius. Nici morala filozofică, nici morala bisericii n-au putut ţine instinctele rele ale oamenilor în frîu ; „jandarmii au dezarmat mai mulţi tîlhari decît religia... numai cu legi bune se pot forma oameni virtuoşi“ [7] şi,

---

[1] *Op. cit.*, T. VI, *Avertissement* des éditeurs de Kehl, p. 596.
[2] Helvétius, *De l'Esprit*, II, p. 24.
[3] *Op. cit.*, II, p. 14.
[4] *Idem*, II, p. 16. Cu cincisprezece ani mai tîrziu, Diderot se va opune concepţiei lui Voltaire şi a lui Helvétius, afirmînd pe drept că luxul, deşi încurajează industria şi comerţul, duce, nu numai la sporirea inegalităţii sociale, dar şi la coruperea păturilor sărace ale populaţiei, în sînul cărora introduce o vanitate nesănătoasă : „pentru bogaţi — spune Diderot — luxul este o ostentaţie, iar pentru săraci e o mască a mizeriei... luxul se naşte din folosirea nesăbuită a averii“ *(Réfutation du livre „De l'Homme“, Helvétius*, II, *Du luxe)*.
[5] şi [6] *Op. cit.*, II, p. 15.
[7] *Op. cit.*, II, p. 24.

Scanned with OKEN Scanner

tocmai de aceea, „morala trebuie tratată ca toate celelalte ştiinţe şi construită întocmai ca o fizică experimentală“ [1].

Pentru ca toate aceste afirmaţii etice să fi putut fi făcute, trebuia ca, pe plan gnoseologic, materialismul să fi pătruns în multe minţi luminate. Morala voltairiană şi prelungirea ei în opera lui Helvétius presupun un individualism liberat de dogmă, capabil de a proclama fără sfială preeminenţa interesului personal, creator de civilizaţie. „Această profundă inteligenţă *practică* a problemelor morale, care face, după părerea noastră — spune Guy Besse — meritul, şi nu slăbiciunea lui Helvétius, îl duce pe autor la punerea problemei politice în toată acuitatea ei. Moravurile nu se pot schimba decît dacă se schimbă legile... Toţi sfinţii din rai şi toţi preoţii de la Notre-Dame nu pot face atîta cît poate face un legiuitor care se pricepe să pună de acord interesul public cu acela privat. Aceasta e capodopera moralei. Materialismul istoric poate deci relua noţiunea de *interes* aşezată de Helvétius în inima moralei sale. Întemeindu-se pe o analiză concretă a raporturilor sociale, materialismul istoric va elibera noţiunea aceasta de subiectivism şi îi va da sensul precis de *interes de clasă*.“ [2]

Astfel prelungite prin Helvétius, ideile morale ale lui Voltaire ajung pînă la noi, nu fără însă ca noi să fim conştienţi de limitele lor, limite care vor deveni mai clare în a doua perioadă a vieţii şi operei filozofului.

Pe cînd scria în taina cabinetului său *Tratatul de metafizică,* Voltaire mai compunea şi o serie de şapte poeme filozofice, intitulate *Discursuri în versuri despre om* [3]. Acestea, urmînd a fi publicate, reluau ideile morale ale *Tratatului,* fără însă a se atinge de metafizica

---

[1] Helvétius, *De l'Esprit*, Préface.
[2] V. Guy Besse, *Introduction à „De l'Esprit“*, Ed. Sociales, Paris, 1959, pp. 49—51.
[3] Primele patru sînt din 1734 ; ultimele trei din 1737.

bisericii. De un optimism moderat, ca și *Observațiile asupra „Cugetărilor" lui Pascal*, al șaselea *Discurs* dezvoltă tema fericirii relative, singura care stă la îndemîna omului, și culminează în portretul autorului, care se dă drept pildă de resemnare surîzătoare :

Amant de tous les arts et de tout grand génie,
Implacable ennemi du calomniateur,
Du fanatique absurde et du vil délateur ;
Ami sans artifice, auteur sans jalousie ;
Adorateur d'un Dieu, mais sans hypocrisie.
Dans un corps languissant de cent maux attaqué,
Gardant un esprit libre, à l'étude appliqué,
Et sachant qu'ici bas la félicité pure
Ne fut jamais permise à l'humaine nature. [1]

Resemnat în raport cu firea, Voltaire se revoltă față de nedreptatea socială și acuză (și aceasta este ideea morală nouă a *Discursului)* pe intelectualii contemplativi, care nu înțeleg să ia parte la lupta pentru libertate. „Blondul și discretul Cyrus, închis în el însuși, prea slab pentru a sluji, prea leneș pentru a face rău" [2], nu practică acea morală activă, militantă și chiar agresivă, al cărei scop ultim este *fapta bună („la bienfaisance").* [3]

Pentru a fi cît de cît fericiți, trebuie să luptăm. Lupta este cu atît mai necesară, cu cît binele nu ne-a fost dat de-a gata de natură. Chiar astfel de-ar sta lucrurile, încă ar trebui să observăm că natura procedează prin loturi mari, fără a ține seamă de destinul individual. Cam acesta este sensul scurtei povești intitulată *Memnon sau Înțelepciunea omenească* (1750)... „Lui Memnon — spune Voltaire — îi trecu într-o zi prin gînd ideea năstrușnică de a fi cu desăvîrșire înțelept ; și își zise : «Pentru a fi foarte înțelept, și

[1] *Discours.* VI. *op. cit.*, p. 461.
[2] *Discours,* VII, *op. cit.*, p. 462.
[3] „Bienfaisance" era un cuvînt nou pe vremea cînd Voltaire scria *Discursurile* sale. El fusese creat de către abatele de Saint-Pierre, autorul unui *Proiect de pace perpetuă* (Utrecht, 1713).

Scanned with OKEN Scanner

prin urmare foarte fericit, trebuie să renunţ la toate pasiunile... Mai întîi nu voi iubi niciodată nici o femeie, apoi voi fi totdeauna sobru... însfîrşit mă voi gîndi la averea mea." Ce i se va întîmpla lui Memnon ne va spune tot Voltaire, care-şi rezumă astfel povestirea : „Memnon, după ce renunţase dimineaţa la femei, la excesele de mîncare, la joc, la certuri şi mai ales la mondenitate, înainte să se fi făcut noapte, fusese înşelat şi prădat de către o doamnă frumoasă, se-mbătase, jucase, avusese o ceartă în urma căreia pierduse un ochi şi fusese la curte unde toată lumea îşi bătuse joc de el". Deznădăjduit, Memnon cheamă pe geniul său bun şi-l mustră pentru că nu şi-a făcut datoria să-l păzească. Atunci, „animalul din stea" îl lămureşte cum stau lucrurile : fericirea pe care Memnon a căutat-o pe calea înţelepciunii nu se află aci pe pămînt. Pasiunile, îndiguite, se revarsă şi mai vijelios şi răstoarnă soarta omului. Acesta este de altfel supus unui destin orb. „— Bine, replică Memnon, dar filozofii şi poeţii care spun că totul este bine n-au atunci de fel dreptate ? — Ba au — răspunde filozoful din astre — numai că trebuie să considerăm orînduirea întregului univers, şi nu numai micul nostru glob terestru, care este un fel de balamuc al cosmosului. Fericirea există undeva departe, într-un astru care este al o sutălea de mie de milioane de astre." „Eu, unul, voi crede una ca asta — răspunse bietul Memnon — cînd nu voi mai fi chior." [1] Numai că Memnon va rămîne chior o viaţă întreagă, fără ca armonia universală să fie nicidecum clintită.

Şi, la urma urmei, s-admitem că nenorocirea nemeritată a unui individ sau chiar a mai multora nu e menită să modifice concepţiile filozofilor. Dar dacă nenorocirile se ţin lanţ, dacă ele lovesc mulţi oameni deodată şi dacă aceşti oameni sînt nevinovaţi ; dacă soarta apasă cu toată greutatea ei nemiloasă pe biata omenire slabă şi suferindă ; dacă natura se dovedeşte sălbatică şi omul se poartă cu semenul său ca o fiară

---

[1] *Memnon ou la Sagesse humaine*, 1747, Republicat sub titlul *Zadig ou la Destinée*, 1747, v. *op. cit.*, T. VI, p. 160.

Scanned with OKEN Scanner

neîmblînzită, atunci se mai poate, oare, vorbi de „armonia prestabilită", proclamată de către Leibniz, sau de „fericirea universală" — temă a unui Shaftesbury, a unui Bolingbroke, a unui Pope, toți acești răsfățați ai soartei, duci, miniștri și pairi, care n-au făcut altceva decît să lărgească experiența lor la proporțiile universului ?

Și iată că un asemenea eveniment, capabil de a revizui concepțiile despre viață ale unei ființe cugetătoare, are tocmai loc. E vorba despre cutremurul din Lisabona, care nimicește în 1755 capitala Portugaliei și cîteva orașe de pe coastele africane. Mai triste însă decît catastrofa naturală sînt concluziile morale despre om, care rezultă din această întîmplare. Într-adevăr, nenorocirea obștească este sporită de purtarea oamenilor, care sub vălul nopții de groază săvîrșesc prădăciuni, siluiri și omoruri.

Voltaire este adînc tulburat de știrile care sosesc din regiunile încercate. Această imagine a naturii sălbatice și a omului-fiară răscolește în el amărăciuni mai vechi și mai noi, o lavă neagră și groasă care curge încet, ca un rîu al infernului și umple întreg sufletul său. „Totul este bine", spusese Leibniz și el, Voltaire, crezuse, pînă la un moment dat, că într-un anume sens „totul este bine". Dar ce deriziune se dovedise o asemenea judecată ! De la Lisabona și pînă la Meknes, femei, copii, bătrîni se zbat prinși sub dărîmături și gem, și mor fără vină și fără noimă. Acolo, departe, pe coastele Atlanticului, firea s-a dezlănțuit și a ucis vinovați și nevinovați cu zecile de mii. Aci, în Franța, omul e prins, dacă nu sub dărîmăturile palatelor, apoi sub uriașa și vechea povară a prejudecăților și a privilegiilor ; pe zi ce trece aceasta se face tot mai apăsătoare și tot mai hîdă.

La începutul veacului, filozofii — și el, Voltaire, în primul rînd — crezuseră că e destul să luminezi pe oameni, să aduci rațiunea în mijlocul lor, ca răul să piară fără urmă. Dar rațiunea n-a folosit la nimic. Omul singur sau societatea întreagă au dovedit, în ultima vreme, că nu pot fi îmblînziți. Iată, de pildă, pe marchiza du Châtelet, „divina Emilie" ; ea îl iubise

Scanned with OKEN Scanner

pe Voltaire şi el o iubise pe ea ; amîndoi, ani de-a rîndul, cunoscuseră plăcerea gîndurilor împărtăşite şi nobile : entuziasmul pentru ştiinţă, plăcerile matematicii şi ale filozofiei, încrederea în progresul nestăvilit al cunoaşterii ; dar, într-o bună zi, divina Emilie îl trădase pe filozof şi apoi închisese ochii pentru veşnicie dînd naştere unui copil, care era al tînărului Saint-Lambert. „Rezonabilul" Voltaire leşină de durere şi apoi, săptămîni întregi, zace într-un fel de prostraţie într-atît, încît Dorchamp, secretarul filozofului, nu-l mai recunoaşte pe omul amabil, cinic şi sceptic, care glumea cu viaţa şi cu moartea. Dar regele Prusiei, Frederic al II-lea, principele-„filozof" ? Cît timp Voltaire îl cunoscuse prin corespondenţă, prietenia lor fusese un prilej de reciprocă exaltare. Dar apoi, cînd François-Marie Arouet păşise la Sans-Souci, regele „storsese portocala" şi se pregătea „s-arunce coaja", după cum el însuşi mărturisea cu un foarte aristocratic cinism. [1]

Un val de reacţiune feudală trecea peste Franţa. De unde, îndată după moartea Regelui-Soare, autoritatea păruse cucerită de farmecul Luminilor, de cîtăva vreme încoace ea îşi schimbase punctele de vedere şi încerca să stăvilească valul burghez. Pe cînd înainte miniştrii se recrutau din marea burghezie, acuma monarhia acordă din nou feudalităţii frînele guvernării. În 1752, o hotărîre regală glăsuieşte astfel : „persoanele care scriu sau se fac vinovate de răspîndirea unor opere îndreptate contra religiei, spre răzvrătirea minţilor şi ducînd la atentate împotriva autorităţii regale, sînt pasibile de pedeapsa capitală" [2]. În acelaşi an sînt suprimate şi condamnate primele două volume ale *Enciclopediei*. Peste cinci ani, adică în 1757, Damiens va atenta la viaţa regelui şi va plăti cu capul această acţiune neizbutită. Pretutindeni se simte o febră şi o fierbere pe care polemicile filozofice o reflectează şi exprimă. Reacţiunea şi-a angajat scribi : pe un Le

[1] Asupra conflictului dintre Frederic al II-lea şi Voltaire, v. Tudor Vianu, *Voltaire*, Ed. Tineretului, Buc., 1955, pp. 57—62.
[2] Cit. apud. Derjavin, *Voltaire*, Ed. de Stat, Bucureşti, 1949.

Franc de Pompignan, un Fréron, un Abraham Chaumeix sau un Trublet[1]. În sfîrşit, cerul s-a întunecat. Furtuna poate fi mănoasă sau nimicitoare. Cine ştie cine va scăpa cu viaţă de trăsnetele ei ?

Voltaire nutrea de mai multă vreme asemenea gînduri negre. Poate încă din 1749, de la moartea prietenei sale, doamna du Châtelet, cînd se simţise brusc îmbătrînit, singur şi fără adăpost pe lume. Sufletul lui curajos şi optimist luptase totuşi cu aceste flori ale răului şi le smulsese din rădăcini pe măsură ce ele încolţeau. Dar iată că evenimentul brutal din Lisabona îndreptăţeşte deodată toate neliniştile sale, răspunde printr-un lung strigăt de alarmă întrebărilor pe care filozoful le punea în şoaptă conştiinţei lui. Şi atunci, în sufletul rezonabil şi fără umbre al lui Voltaire, se instalează pentru o clipă ceea ce am putea numi cu o expresie prea modernă „sentimentul acut al absurdului". Nemaiputînd justifica existenţa, Voltaire se simte pierdut în univers.

„Que suis-je ? Où suis-je ? Où vais-je ? Et d'où suis-je tiré ?", se întreabă el îngrozit în *Poemul asupra dezastrului din Lisabona,* singurele lui versuri unde trece un adevărat fior liric, groaza spaţiilor infinite, care nu mai vor să răspundă chemărilor omului. Şi atunci, polemistul Voltaire, autorul *Observaţiilor asupra „Cugetărilor" domnului Pascal,* filozoful practic şi optimist, începe a vorbi întocmai ca „domnul Pascal" şi aproape cu aceleaşi vorbe. Astfel, finalul *Poemului* pare pînă la un punct o parafrază a *Apologiei.* „Trestia cugetătoare", mai nobilă decît universul care o nimiceşte, devine în versurile lui Voltaire :

Des atomes pensants, atomes dont les yeux
Guidés par la pensée, ont mesuré les cieux ;

Aceşti „atomi chinuiţi" (*„tourmentés"*) caută, gemînd, fericirea sau măcar plăcerea. Dar „plăcerea zboară şi trece ca o umbră" şi lor nu le rămîn decît amintirile.

---

[1] V. N. N. Condeescu, *Introducere, Voltaire, „Opere alese".* E.S.P.L.A., 1957, T. I, p. 30.

Scanned with OKEN Scanner

Ce pot face, amenințați cum sînt de „noaptea mormîntului" ? Să se supună și „să nu se mai ridice împotriva Providenței". Dar „sufletul de foc" al filozofului poartă în el mîndria eternă a omului. Să se supună nu poate Voltaire. Și, mai bine decît să se supună, se îndoiește — și îndoindu-se își afirmă încă o dată inteligența :

J'abandonne Platon, je rejette Epicure,
Bayle en sait plus qu'eux tous ; je vais le consulter :
La balance à la main, Bayle enseigne à douter.

Îndoiala este la Voltaire, fals sceptic, un drum al certitudinii. Și poemul se încheie asupra cuvîntului-cheie al operei voltairiene : „speranța". Acesta e precedat de cîteva versuri care-l explică și îndreptățesc :

Un jour tout sera bien, voilà notre espérance :
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion.[1]

Dar ca totul să fie bine cîndva, în viitor, trebuie ca noi, cei de astăzi, să luptăm. Și bătrînul soldat Voltaire își adună încă odată armele, le curăță și le ascute și se duce, cam gîrbov și cam bolnav, să găsească un loc pe lume, unde, o dată așezat, să lupte pentru atîta justiție cîtă poate exista într-un univers supus catastrofelor naturale, bolii și morții. Dreptatea pentru care va combate Voltaire va fi aceea pe care oamenii urmează s-o facă oamenilor, dreptatea socială.

Începînd din 1755, gîndirea lui Voltaire capătă linii mai precise și mai dure. Pînă la această dată, opera filozofului mai purta încă urma frivolității veacului, a acelei frivolități care e atît de evidentă și în lucrările, de altfel foarte erudite și cugetate, ale lui Montesquieu. Doamna du Deffand, lucidă și malițioasă, exclamase citind *Spiritul legilor :* „Domnul de Montesquieu

[1] Citatele sînt luate din : *Poème sur le désastre de Lisbonne ou Examen de cet axiome : Tout est bien, op. cit.,* T. VI, pp. 475—477.

face spirite despre legi!" Voltaire făcuse şi el spirite pe teme grave ani de-a rîndul. Glumele acestea, ca multe glume bune, avuseseră urmări serioase şi valoarea lor distructivă fusese mare. Acuma, însă, lui Voltaire nu-i mai arde de glumă. Nu doar că ar fi renunţat la arma eficace a ironiei. Numai că aceasta din urmă devine amară, aspră, uneori indecentă, aproape întotdeauna crudă, dar mereu înnobilată de scopul ei: slujirea progresului şi a dreptăţii.

Primul text scris de Voltaire într-un spirit mai mult militant decît strict filozofic este vestitul *Tratat despre Toleranţă cu prilejul morţii lui Jean Calas*. Lucrarea apare în anul 1763. Cu un an mai înainte, Jean Calas îşi dăduse sufletul pe roată, fiind învinovăţit pe nedrept de a-şi fi ucis fiul pentru a-l împiedica să treacă de la religia reformată la cea catolică. Într-un prim capitol, Voltaire povesteşte tragica întîmplare a lui Calas şi principiile pe care e întemeiată Reforma: de aci ajunge să se întrebe dacă intoleranţa este un produs al firii, sau unul al societăţii rău organizate. Oare este natural şi inevitabil ca omul să spună semenului său: „Crezi sau te urăsc; crezi, sau îţi voi face tot răul care-mi stă în putinţă; monstrule, n-ai religia mea, n-ai deci nici o religie; e în ordinea lucrurilor să trezeşti oroarea vecinilor tăi, a oraşului şi a provinciei în care trăieşti..."? „Acesta este dreptul tigrilor — continuă Voltaire — dar este mai cumplit decît al lor, căci tigrii nu sfîşie decît pentru a mînca, în timp ce noi ne sfîşiem pentru nişte paragrafe."[1]

Antichitatea clasică — spune Voltaire — n-a cunoscut intoleranţa. Ea este rodul blestemat al timpurilor moderne. Voltaire socoate că intoleranţa e fiica „smintită a superstiţiei", şi nu aceea a „preaînţeleptei religii". *Tratatul despre toleranţă* culminează într-o rugă înălţată lui Dumnezeu, pe care Voltaire îl imploră să coboare pacea printre oameni. „Nu ne-ai dat — îi spune el Domnului — o inimă pentru a ne urî şi nici mîini pentru a ne măcelări. Fă astfel încît să ne ajutăm unii pe alţii, spre a răbda povara unei vieţi

[1] *Traité de la Tolérance*, VI, *op. cit.*, T. V, p. 489.

grele şi trecătoare ; (fă) ca micile deosebiri dintre vestmintele care acoperă trupurile noastre lingave, ca cele dintre limbile nu îndestul de grăitoare, pe care le vorbim, dintre deprinderile noastre caraghioase, dintre legile noastre imperfecte, dintre părerile noastre nebuneşti, dintre toate condiţiile atît de deosebite în ochii noştri şi atît de asemănătoare în faţa ta ; ca toate aceste mici nuanţe, care deosebesc atomii numiţi oameni, să nu fie prilejuri de ură şi persecuţie... Fă ca aceia care stăpînesc o mică bucăţică a noroiului acestei lumi şi posedă cîteva fragmente rotunde dintr-un anumit metal să se bucure fără trufie de ceea ce ei numesc măreţie şi avere, iar ca ceilalţi să-i privească fără invidie ; căci tu ştii că-n aceste zădărnicii nimic nu merită a stîrni nici invidia, şi nici trufia." [1]

Dumnezeul căruia i se adresează atît de patetic Voltaire nu era divinitatea căreia i se închină Biserica, ci „Fiinţa Supremă" a filozofilor, întruparea universalei raţiuni, creatorul moralei, legiuitorul dreptăţii adevărate ; lui îi va ridica temple revoluţia, pe el îl va serba Robespierre la 20 *prairial* anul II. [2]

În 1764, Voltaire dezvoltă, cu o violenţă şi o claritate sporită, ideile presărate în întreaga sa operă, într-o sinteză nouă : vestitul *Dicţionar filozofic,* intitulat şi *Raţiunea după alfabet.* Acest din urmă titlu e explicit şi ne face să-nţelegem foarte bine cuprinsul lucrării, după cum reacţia autorităţilor ne indică tendinţele ei. Într-adevăr, apariţia *Dicţionarului* stîrneşte un val de indignare în cercurile conformiste. Lucrarea abia publicată e condamnată de către Parlamentul din Paris, în urma pledoariei lui Joly de Fleury, care o defineşte ca pe „un abuz enorm şi dezonorant al spiritului şi al talentului". *Dicţionarul* e pus apoi la index de către Vatican. O tragică întîmplare îi acordă o atracţie demonică. În 1765, un copilandru de optspre-

[1] *Traité de la Tolérance,* VI, *op. cit.,* T. V, p. 507.
[2] V. Maxime Leroy, *op. cit.,* p. 216.

zece ani, cavalerul de La Barre, îşi îngăduise glume deşuchiate pe cînd trecea cortegiul unei procesiuni religioase. Tînărul e arestat, osîndit la moarte şi ars pe rug. Pe acesta e aruncat şi *Dicţionarul filozofic*, astfel încît cenuşa victimei se amestecă cu aceea a cărţii blestemate. Dar să vedem ce cuprinde aceasta.

În linii mari, temele şi argumentele *Dicţionarului* sînt aceleaşi pe care Voltaire le exprimase în operele lui anterioare : nou este numai timbrul acestui imens pamflet. Căci *Dicţionarul filozofic* este un enorm pamflet, cu atîtea faţete cîte articole cuprinde. Majoritatea acestora este consacrată religiei. „Filozoful — spusese cîndva Voltaire — trebuie, în vremea noastră, să devină, din nenorocire, şi teolog." Într-adevăr, în *Dicţionarul filozofic*, Voltaire face meserie de teolog, numai că teologia, astfel cum o înţelege filozoful, duce de rîpă religia, precum o concepe biserica.

Tabla de materie a *Dicţionarului* cuprinde cîteva titluri de acest fel : *Catehismul preotului, Catehismul grădinarului, Catehismul chinezesc, Catehismul japonezului* [1]. Toate aceste catehisme la un loc sînt menite a ne dovedi că morala e practicată de cei care nu au nimic de-a face cu creştinismul şi, în primul rînd, cu nefasta biserică apostolică romană. Nu numai morala, dar nici măcar credinţa n-are de-a face cu dogmele bisericeşti. În articolul intitulat *Despre nevoia de a crede în Fiinţa Supremă*, Voltaire pune problema credinţei în termenii cei mai laici, transformînd-o într-o problemă moral-politică. Raţiunea n-ar putea nici demonstra existenţa lui Dumnezeu, şi nici n-ar putea-o infirma în chip absolut. Ceea ce este însă sigur e că ideea acestei existenţe e de utilitate socială. Ea este un frîu care împiedică o parte din crime. „Ateul de bibliotecă e, aproape întotdeauna, un filozof liniştit ; fanaticul e, fără excepţie, un flagel ; dar principele ateu ar putea fi flagelul genului uman... nenorocirea este că ateii de bibliotecă fac prozeliţi la Curte." [2]

---

[1] *Dictionnaire philosophique*, Voltaire, *op. cit.*, T. I, pp. 216—222
[2] *Idem*, secţia V, p. 296.

Scanned with OKEN Scanner

Chiar în împrejurări mai modeste decît guvernarea unei naţiuni, credinţa şi-ar avea rostul ei şi bogatul Voltaire pune cititorilor săi următoarea întrebare, unde humorul şi sinceritatea se amestecă: „ia spuneţi-mi, domnilor, cînd daţi bani cu împrumut, v-ar conveni ca debitorul, procurorul, notarul sau judecătorul dumneavoastră să nu creadă în Dumnezeu?“ (art. *Athéisme).* În 1769, într-una din *Epistolele* sale, Voltaire va relua în versuri aceeaşi idee, acordînd lui Dumnezeu un identic rol practic şi cvasi-poliţist:

Le système sublime à l'homme est nécessaire,
C'est le sacré bien de la société

. . . . . .

Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer. [1]

Numai că pe „Dumnezeu“, „cauza filozofică a lumii“, garant al acesteia (sau, mai bine zis, garant al ordinei burgheze — dar, pentru Voltaire, ordinea burgheză se cuvenea a fi însăşi ordinea lumii), „Raţiune Supremă“ şi spaimă a conştiinţelor slabe, poetul îl socoate unul şi acelaşi, pretutindeni. Atunci, la ce bun să variem cultul ce-i adresăm şi, mai ales, să ne ucidem unii pe alţii în numele acestor variaţii? Nebunii care o fac se numesc fanatici. Cel mai violent articol al *Dicţionarului* e acela consacrat *Fanatismului.* Fanatismul, socoate Voltaire, e întreţinut de misticism, adică de acea stare potrivnică luminilor raţiunii. Vinovaţi de „această turbare“ sînt profeţii, martorii mincinoşi ai necunoscutului. Pascal socotise odinioară profeţiile ca putînd furniza argumente filozofico-istorice. Pentru autorul *Cugetărilor,* profeţiile aveau valoarea unei mărturii. Frumoase mărturii ieşite din gura unor smintiţi! Căci e limpede că profeţii nu pot fi decît nişte smintiţi:

---

[1] *Epître à l'auteur du Livre des trois Imposteurs, op. cit.,* T. VI, p. 565; asupra concepţiei utilitare a existenţei lui Dumnezeu la Voltaire, v. Derjavin, *op. cit.,* p. 125 şi urm.

Scanned with OKEN Scanner

Les dieux à leur interprète
Ont fait un étrange don :
Ne peut-on être prophète
Sans qu'on perde la raison ? [1]

Să luăm, de exemplu, profeţiile cuprinse în *Cărţile sfinte*. Ni se zbîrleşte părul constatînd absurdităţile, imoralităţile, erorile şi ororile aflate acolo. Arbitrarul, incoerenţa, criteriile răsturnate ale oricărei morale domnesc : furtul, incestul şi asasinatul constituie modele date spre pildă veşnică omenirii. De bunătate, iertare şi solidaritate, nici vorbă nu poate fi în această străveche carte barbară, care este *Biblia*. Şi cum ar fi putut fi altfel ? Omenirea se afla, pe cînd a născocit această poveste, într-o copilărie sălbatică ; ea a progresat de atunci şi va progresa mereu, mai ales dacă preoţii fanatici nu vor adăuga cu perfidie noi profeţii peste cele vechi, menite a tulbura mereu minţile şi sufletele. Ei o fac încă şi vor încerca s-o tot facă.

Dar de ce ne-am mira ? Biserica nu se întemeiază doar pe adevăruri, ci pe interese, bază de altfel cu mult mai solidă şi menită a-i prelungi durata. Biserica (şi filozoful se gîndeşte bineînţeles, în primul rînd, la Vatican) este o imensă societate pe acţiuni. Voltaire, care se pricepe la afaceri, înţelege în ce consistă mecanismul acumulărilor ecleziastice şi se adresează astfel *Abaţilor* din lumea întreagă : „Parcă îi aud pe domnii abaţi din Italia, Germania, Flandra, Burgundia, care spun : — De ce n-am strînge bunuri şi onoruri ? De ce n-am fi principi ? Oare episcopii nu sînt principi ? La început erau săraci ca şi noi ; dar s-au îmbogăţit ; s-au chivernisit ; unul a ajuns mai mare decît regii ; lăsaţi-ne să-i imităm pe cît ne stă în putinţă. — Aveţi dreptate, domnilor, invadaţi pămîntul ; acesta aparţine celui mai puternic şi celui mai îndemînatic, care pune

[1] *Op. cit., Fanatisme*, sect. II, p. 377.

Scanned with OKEN Scanner

mai întîi mîna pe el. Aţi profitat de epocile de neştiinţă, de superstiţie, de nebunie, pentru a ne despuia de moşteniri şi a ne călca în picioare, pentru a vă îngrăşa din substanţa nenorociţilor : tremuraţi ca ziua raţiunii să nu vie." [1]

Nu numai structura bisericii, dar chiar şi toate practicile ei au scopuri economice precise şi imediate, constată Voltaire. Între biserică şi posedanţi există un contract permanent. Iată, de pildă, postul cel mare : acesta este binevenit şi pentru proprietarii de vite, şi pentru stat. Primii îşi economisesc animalele în epocile de reproducţie, cel de-al doilea încasează taxe vamale pentru importul peştelui... De altfel, postul nu-i post decît pentru săraci ; bogaţii mănîncă în vremea secului pe întrecute. Şi Voltaire, pe care postul îl irită, sfîrşeşte articolul asupra unei apostrofe violente : „Va putea oare cineva să creadă că la papistaşi au existat tribunale destul de îndobitocite, de laşe, de barbare, pentru a osîndi la moarte bieţi cetăţeni care nu săvîrşiseră altă crimă decît pe aceea de a fi mîncat carne de cal în postul cel mare ? Preoţi idioţi şi cruzi ! Cui porunciţi voi să postească ? Săracilor ? Ei postesc tot anul ! Nebunilor ! Cînd veţi îndrepta legiuirile voastre absurde ?" [2]

Pentru Voltaire, inamicul public numărul 1 este preotul. Filozoful este convins că dărîmarea bătrînului edificiu sacrosanct al bisericii va aduce după sine, fără strădanie, prăbuşirea ierarhiei feudal-monarhice. Tocmai de aceea, articolele politice sînt în minoritate faţă de cele consacrate religiei. Voltaire se pronunţă, totuşi, şi asupra problemelor care-i stau la inimă : scrie anume despre *Guvernare, Tiranie, Libertate, Legi, Război, Stat.* Numai că articolele consacrate acestora nu sînt generale şi abstracte. Filozoful nu doreşte să alcătuiască

---

[1] Art. *Abbé*, II, *op. cit.*, p. 49.
[2] Art. *Carême*, *op. cit.*, p. 210.

Scanned with OKEN Scanner

un tratat de politică. El scrie pamflete, precise şi concrete, menite a atinge ţintele direct şi a le distruge.[1]

Franţa e guvernată nebuneşte. Dacă continuă să dăinuiască, aceasta se datoreşte bogăţiilor ei naturale, calităţilor poporului său şi slăbiciunii vecinilor, supuşi unor orînduiri tot atît de neghioabe. Pentru Voltaire, numai Anglia e bine guvernată, fiindcă la baza constituţiei sale stă „respectul omului". Printre drepturile acestuia, autorul lui *Candide* apreciază îndeosebi pe acela „de a fi sigur cînd te culci seara că dimineaţa te vei scula posedînd aceeaşi avere."[2]

Cea mai cumplită ameninţare a dulcii linişti o constituie războiul. În articolul său despre *Război,* Voltaire polemizează cu Montesquieu, care justificase războiul preventiv. Sofismul acesta, socoate Voltaire, duce la dezastru. El are din nefericire sorţi de a i se da crezare, dovadă că „fiecare merge vesel spre crimă, la umbra unui stindard zugrăvit cu chipul sfîntului său"[3].

Pentru ca o ţară să existe şi să mai şi prospereze, bunul-plac trebuie să fie înlocuit prin legi, şi Voltaire închipuie dialogul dintre un bramin şi un european. Acesta din urmă îl întreabă pe primul : „Ce stat aţi alege ? Braminul răspunse : — Unul unde să nu fiu supus decît legilor. — Acesta este un răspuns vechi, replică europeanul. — O fi vechi, dar e bun, spuse braminul. — Şi unde e statul acesta ? întrebă consilierul. Braminul răspunse : — Trebuie să-l căutăm."[4]

---

[1] In a doua jumătate a veacului al XVIII-lea se ivise un val de neîncredere faţă de teoriile generale în domeniul social. Yves Benot, în a sa *Introducere* la *Texte politice* ale lui Diderot (Ed. Sociales, Paris, 1960), pune acest curent pe seama influenţei abatelui Galiani, prieten cu Diderot, şi care scria doamnei d'Epinay : „teoriile generale şi nimic sînt tot una" (6 nov., 1773). Efectiv, această încercare de eliminare a noţiunilor metafizice din domeniul socialului este mai veche, şi ea a fost făcută mai întîi de Locke, care, în *De Arte medica* (1669), afirma că „teoriile generale sînt răufăcătoare pentru că opresc şi fixează ştiinţa ; singură, ipoteza specială este folositoare pentru a sesiza cauzele cele mai apropiate" (v. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie,* Alcan, Paris, 1929, T. II, p. 273).

[2] Art. *Gouvernement, op. cit.*, p. 433.

[3] Art. *Guerre. op. cit.*, p. 440.

[4] Art. *Etats, Gouvernements, op. cit.*, pp. 364—365.

Scanned with OKEN Scanner

Căci, spre deosebire de utopişti, Voltaire ştie că fericirea omului nu poate sta în afară de societate. Mitul vîrstei de aur e o poveste bună de spus copiilor. Bătrînul Voltaire, întocmai ca tînărul autor al *Omului de lume*, continuă să creadă că fericirea e legată de plăcerile sociabilităţii, ale civilizaţiei şi ale culturii. Tocmai de aceea, societatea nefiind rezultatul unei întîmplări, ea se cuvine a fi îmbunătăţită, perfecţionată, croită după un tipar bun, pe măsura omului. În acest scop, el socoate că trebuie făcute legi, care, la rîndul lor, vor crea, cum bine spune Helvétius, o nouă morală.

Astfel crezînd, Voltaire socoate, el, apărătorul lui Calas, Sirven, La Barre şi al cîtor altor nedreptăţiţi, că filozoful este un justiţiar şi un creator de ordine materială şi morală [1]. Într-o scrisoare către Damilaville, Voltaire povesteşte corespondentului său chinurile lui Calas şi defineşte cu acest prilej misiunea filozofului: „oameni fără judecată au încercat să discrediteze pe cei ce judecă: i-au confundat pe filozofi cu sofiştii, dar s-au înşelat amarnic. Adevăratul filozof se poate mînia uneori din pricina calomniei, care-l urmăreşte şi pe el; poate să arunce vălul dispreţului veşnic asupra unui mercenar odios, care de două ori pe lună insultă înţelepciunea, bunul-gust şi noblеţea sufletească; mai poate să-şi bată joc, în treacăt, de cei care vestejesc literatura chiar în sanctuarul unde ar fi trebuit s-o preamărească. În schimb, rămîne străin de intrigi, de uneltiri ascunse şi de răzbunare. Se pricepe să facă pămîntul mai roditor şi pe locuitorii lui mai fericiţi. Adevăratul filozof desţeleneşte ogoa-

---

[1] Într-o lucrare recentă (*Voltaire and Reform in the light of the french Revolution*, Genève, Droz, 1959), Renée Waldinger observă că aportul cel mai original al lui Voltaire este „reacţia sa faţă de cazurile concrete". Autoarea subliniază, astfel, în ce măsură filozofia lui Voltaire este politică. Tocmai de aceea, urmările ei au fost precise şi eficace. În *Caietele de doleanţe* ale stării a treia (1789), critica abuzurilor foloseşte argumentele lui Voltaire, culese în scrierile lui polemice. Ceea ce lipseşte în acest prim text revoluţionar e tocmai ceea ce alcătuieşte şi lacunele sistemului de idei voltairian, sau, mai degrabă, atenuarea lui conservatoare: prevederea legislaţiei muncitoreşti, adică dreptul la muncă, relaţiile dintre patroni şi salariaţi etc.

Scanned with OKEN Scanner

rele părăginite, sporește numărul plugurilor, și deci și numărul locuitorilor ; dă de lucru omului sărac și-l îmbogățește, încurajează căsniciile, căpătuiește copilul orfan, nu cîrtește împotriva impozitelor necesare și-l pune pe agricultor în situația de a le plăti cu bucurie. Nu așteaptă nimic de la oameni și le face cît mai mult bine cu putință. Nu poate să sufere pe prefăcuți, dar îi plînge pe superstițioși ; în sfîrșit, știe să fie un bun prieten." (1 martie, 1765.)

Acest strălucit portret al filozofului este autoportretul lui Voltaire. Sub fiecare trăsătură a condeiului identificăm un gest real al „patriarhului de la Ferney". Bătrînul locuiește acum în castelul lui. E foarte bogat, cel mai bogat scriitor al timpului său. În literatură și filozofie, judecățile lui constituie decrete. E mult de cînd servitorii cavalerului de Rohan ciomăgeau pe tînărul Arouet în văzul ducelui de Sully și al prietenilor săi, care se prăpădeau de rîs. E mult și de cînd, filozof fugar, Voltaire căutase un adăpost în castelul marchizei du Châtelet. Acum, proprietarul moșiei din Ferney desțelenește ogoarele părăginite, sporește numărul plugurilor, căci cunoaște foarte bine valoarea progreselor tehnice ; „dă de lucru omului sărac", întemeind fabrici de ceasuri, care-l îmbogățesc pe el și întreaga regiune ; „căpătuiește copilul orfan", de pildă, pe copiii rămași în urma bietului Calas ; „încurajează căsniciile", aceea a nepoatei lui Corneille, pe care a înzestrat-o scriind un comentar al tragediilor bunicului ; „ nu cîrtește împotriva impozitelor", acestea neîncurcîndu-l de fel ; urăște pe prefăcuți, „se luptă cu superstiția" și, în sfîrșit, are atîția prieteni cîte ființe luminate trăiesc pe pămînt. De el, filozoful, depind foarte mulți oameni, unii apropiați, alții mai îndepărtați. Pe toți îi guvernează din camera lui, unde stă în halat și în papuci, scriind de dimineață pînă seara și de seara pînă dimineața și tot înghițînd cafele peste cafele.

Cînd iese la lumină, privește „grădina" lui, care e grădina lui Candide. Soarta i-a dăruit-o numai după multe și grele încercări. Voltaire a cunoscut și fericirea, și nenorocirea — și veselia îmbătătoare, și ne-

Scanned with OKEN Scanner

liniştea care pătrunde adînc în suflet, întocmai ca un junghi. Fericirea nu e un dar al firii, cum credea Montesquieu. Ea se cucereşte încet şi greu, prin lupte şi primejdii. Cînd o prinzi îţi pare în prima clipă imensă şi strălucitoare ; apoi, ea se închirceşte şi se face tot mai mică, mai palidă şi mai lingavă. Fericirea lui Candide, cel mult încercat, e o fericire măruntă şi burgheză : fericirea omului care-şi îngrijeşte grădina alături de o soţie urîtă şi îmbătrînită şi de un prieten chior. Ea e rezultatul unei soluţii individualiste, alcătuită din limitare, din înţelepciune practică, din ordine şi din acceptarea unei dreptăţi relative. Confortul, aspect al progresului tehnic, are şi el o parte apreciabilă în clădirea acestei fericiri de format redus. Dar moderaţia, dreptatea, înţelepciunea şi progresul sînt fericitele rezultate ale activităţii inteligente. Cu aproape două secole mai tîrziu, un alt filozof burghez, Henri Bergson, va defini inteligenţa ca „mijlocul de a se descurca" *(„le moyen de se tirer d'affaire")*. Voltaire „s-a descurcat de minune" : el a întemeiat în chip inteligent fericirea lui burgheză. Dar nu una moderată şi restrînsă, ca aceea a eroului său Candide, ci o fericire ilustră şi strălucitoare, pe măsura imensei sale opere.

Şi tocmai de aceea morala lui Voltaire trebuie înţeleasă şi apreciată în limitele exacte ale moralei burgheze. Totul e burghez în Voltaire, chiar, şi mai ales, agresivitatea sa, totodată violentă şi veselă, simptom al unei clase ajunse în clipa supremă a luării puterii.

Voltaire fusese toată viaţa un anticartezian declarat. El combătuse adeseori pe Descartes, deşi adoptase, ca tot secolul său, teoria pasiunilor necesare de la autorul *Discursului asupra metodei*. Îndrăgostit de filozofia engleză, Voltaire opusese empirismul lui Locke raţionalismului cartezian. Nici dualismul lui Descartes nu mai putea conveni lui Voltaire. Acuma, cînd scrie filozoful, un materialism uşor deghizat e cu putinţă, şi Voltaire îl preferă pe acesta cuplului cartezian : spirit-materie. Pe teren gnoseologic, Voltaire respinge, aşadar, pe Descartes, iar pe teren etic îl acceptă fără a-l recunoaşte. Şi totuşi, Voltaire moşteneşte de la Des-

Scanned with OKEN Scanner

cartes elementele materialiste din gîndirea acestuia. Critica istorică a veacului al XVIII-lea izvorăşte, de asemenea, din cartezianismul prelungit prin Bayle şi Fontenelle. Raţiunea pe care o invocă necontenit Voltaire e aceeaşi de care vorbeşte Descartes. Descartes şi Voltaire sînt despărţiţi unul de celălalt de un secol şi de progresele făcute de acesta, dar pregătesc, mînă în mînă, domnia burgheziei industriale şi epoca furnalelor înalte. Tocmai de aceea, Engels poate spune în *Anti-Dühring*, vorbind despre „marii raţionalişti ai secolului al XVIII-lea" : „Ştim acum că acest imperiu al raţiunii nu era altceva decît domnia idealizată a burgheziei, că justiţia eternă care a fost proclamată atunci şi-a găsit o realizare corespunzătoare în justiţia burgheză, că statul raţiunii, contractul social al lui Rousseau, şi-a aflat întruchiparea — şi de fapt nici nu putea fi altfel — în republica democrată burgheză. Întocmai ca şi predecesorii lor din epocile anterioare, marii cugetători ai secolului al XVIII-lea nu puteau să depăşească limitele în care-i îngrădea propria lor epocă." [1]

Caracterizarea lui Engels se aplică integral lui Voltaire. Opera lui Voltaire se situează în limitele gîndirii burgheze a veacului său, dar, în aceste limite, ea înfloreşte cu o extraordinară plenitudine. Faguet spunea despre aceasta că este „un haos de idei clare". Haosul presupune dezordine. Gîndirea lui Voltaire e ordonată, ierarhizată şi armonioasă. [2] Numai că ea este, întocmai ca autorul ei, o gîndire în plină mişcare — şi tocmai de aceea momentele ei succesive, dacă nu sînt considerate ca atare, pot părea contradictorii.

Pascal spusese că „odihna e moarte". Voltaire, care nu s-a odihnit niciodată, întrupează viaţa însăşi. Nu

---

[1] F. Engels, *Primul concept al introducerii la „Anti-Dühring"*, cit. apud K. Marx-F. Engels, *Despre artă şi literatură*, E.P.L.P. 1953. pp. 228—229.

[2] Raymond Naves observă că „haosul se ordonează la prima sforţare de înţelegere şi claritatea atinge întregul fără a fi nevoie de a jertfi nici unul dintre amănuntele concrete care o pot îndreptăţi". (Cit. apud J. Varloot, *Introduction*, în Voltaire, *L'Ingénu, Ed. Sociales*, Paris, 1955.)

Scanned with OKEN Scanner

numai el, dar și ideile lui se mișcă neîncetat. Merg în spațiu și merg în timp : umplu Europa și apoi lumea cu violența lor voioasă ; contribuie la dărîmarea ordinei vechi și la crearea uneia noi ; sînt mereu potrivite cu clipele de luptă și de cucerire ; nepotrivite cu vremurile de stagnare și de defensivă. Și tocmai de aceea, în chip aparent paradoxal, burghezul Voltaire va fi împroșcat cu ura burgheziei conservatoare a celui de al XIX-lea veac, dar va fi adoptat de o clasă tînără pe care Voltaire n-o prevăzuse : proletariatul. Morala voltairiană, dincolo de trăsăturile ei specific burgheze — epicureism, iubire față de proprietate, individualism — este o morală a clipelor de încordare și de luptă, o manifestație de încredere în capacitățile de creație și dreptate ale omului. Acesta este motivul pentru care una dintre cele două Franțe de astăzi are nevoie de Voltaire : Franța iacobină și justițiară.

Scanned with OKEN Scanner

NATURĂ ŞI REVOLTĂ ÎN MORALA LUI DIDEROT

„On est devenu philosophe dans ses systèmes et l'on reste peuple dans son propos. Tout s'est fait en nous, parce que nous sommes nous, et pas une minute les mêmes."

Diderot

În timp ce numele lui Voltaire flutură pe toate buzele într-al XVIII-lea veac, iar filozoful, instalat în castelul său de la Ferney, respiră cu o plăcere ironică miresmele gloriei care-l învăluie, Denis Diderot, geniu bonom, senzual şi risipit, se bucură de viaţă, îşi dăruieşte timpul şi puterile cui are nevoie de ele, mînuieşte condeiul meşteşugăreşte, ca pe o sculă, şi exercită cu avînt, neglijenţă şi modestie, o imensă influenţă, difuză şi cvasi anonimă, asupra vremii sale.

Într-adevăr, opera lui Diderot publicată în timpul vieţii lui nu reprezintă nici măcar o jumătate din paginile scrise de către autor ; iar această jumătate nu e nici pe departe cea mai revelatoare dintre cele două, dat fiind că printre operele postume ale lui Diderot se află toate capodoperele sale — de n-ar fi decît : *Călugăriţa, Nepotul lui Rameau, Jacques fatalistul* şi altele — iar felul cum au fost găsite manuscrisele, prin poduri, lăzi de anticar, rătăcite printre scrisori sau broşuri, ne face să bănuim că nici astăzi nu cunoaştem în totalitatea ei expresia celui mai îndrăzneţ, sclipitor şi modern dintre spiritele noi ale vechiului regim.

Scanned with OKEN Scanner

Diderot este astfel, pentru secolul său, în primul rînd redactorul *Enciclopediei*. Ca reprezentant oficios al „Luminilor", Diderot însumează, în marea operă colectivă, punctele de vedere ale curentului burghez de gîndire, şi le asumă, le îmbogăţeşte şi le difuzează. În sectorul special care ne ocupă, acela al moralei, Diderot exprimă toate ideile morale înaintate ale veacului într-un fel care-i este propriu, viu, concret şi familiar, dar nu mai puţin identic cu acela curent, al vremii sale. Pentru un scriitor militant, cauza pe care el o serveşte are mai mult preţ decît propria sa reputaţie şi glorie. Diderot ştie că succesul *Enciclopediei* depinde de îndemînarea şi prudenţa lui, omul care poartă răspunderea uriaşului manifest menit să zguduie ordinea veche. Tocmai de aceea, Diderot, autor a numeroase articole ale *Enciclopediei,* îşi cîntăreşte cuvintele conştient că, astfel măsurate, ele îşi vor atinge mai degrabă ţinta.

Acestor atenuări de oportunitate li se adaugă trunchierile operate de către librarul Le Breton, editorul *Enciclopediei,* care, temîndu-se să nu piardă banii investiţi în marile in-folii, tăia cu foarfeca bucăţi din articolele generosului şi neglijentului Diderot, spunîndu-şi că e mai bine să le cenzureze el, parţial, decît să fie arse, integral, din porunca cenzurii oficiale. Autorul va descoperi abia prin 1764 mutilarea suferită de gîndirea lui, se va revolta mai întîi şi apoi se va mîngîia, căci Diderot semăna ideile cu abundenţa naturii, care zvîrle mii de seminţe pentru cîteva sute de fire de iarbă ce urmează să încolţească.

Astfel stînd lucrurile, ideile exprimate de Diderot în *Enciclopedie* ne apar astăzi mai mult ca nişte ordine de zi, capabile să însufleţească trupele în preziua unui atac, decît drept descoperirea şi anexarea unor noi teritorii. Dar, peste principiile exprimate în *Enciclopedie*, şi banalizate prin însăşi intensa lor folosire, Diderot construieşte o întreagă lume de noi valori şi de noi raporturi. Numai că aceste „depăşiri" rămîn, în bună parte, tăinuite vremii lui sau cunoscute de către cercuri foarte restrînse. Noutatea lor e menită să izbucnească mai tîrziu, atunci cînd vor fi publicate, rînd pe rînd.

Scanned with OKEN Scanner

postumele lui Diderot şi cînd, din paginile lor, se va ivi o nouă imagine a omului, cu dimensiuni sporite şi deschizînd perspective de o adîncime încă nebănuită.

Cele două tipuri de explicaţii ale omului aflate în opera lui Diderot sînt — pare-mi-se — în bună parte răspunzătoare de ceea ce s-a numit contradicţia, ba chiar confuzia, punctelor de vedere la Diderot. Jean Thomas exprimă această perplexitate — care este poate şi un refuz de înţelegere faţă de anumite îndrăzneli ale lui Diderot. El spune că „filozoful, moralistul, purtătorul de cuvînt nu mai trezesc admiraţia noastră cînd e vorba de Diderot... un recensămînt al ideilor acestuia nu poate să nu reveleze abundenţa şi gravitatea contradicţiilor sale, în termeni şi în principii, în atitudinile esenţiale ale spiritului“ [1]. Diderot, el însuşi, s-a simţit vulnerabil pe acest teren al ideilor multiforme şi a vrut să se scuze spunînd o dată că „adevăratul nostru sentiment nu este acela faţă de care n-am şovăit niciodată, ci acela la care ne-am întors de obicei“ [2].

La drept vorbind, în opera lui Diderot, în opera de moralist, îndeosebi, se cuvine să căutăm nu confuzia, ci coerenţa. E adevărat că e vorba aci de o coerenţă intimă, deci ascunsă, şi de una care se stabileşte pe două planuri, în loc de unul singur. Din această pricină tocmai ea este mai greu de aflat sau mai uşor de negat. Două morale coexistă, aşadar, la Diderot : una pe care am putea-o numi *„provizorie“*, în înţelesul cartezian al cuvîntului ; cealaltă, care nu poate fi desemnată ca *„definitivă“*, dat fiind că principala ei trăsătură este de a fi *istorică*, deci tranzitorie. Prin această din urmă morală, Diderot apare pe plan etic ca un inovator.

Teritoriile pe care le descoperă sînt atît de noi, încît uneori filozoful se pierde în peisajul lor, iar alteori, precum Columb, confundă noua Americă cu vechea Indie. Între cele două morale nu există, cum spuneam,

---

[1] V. Jean Thomas, *L'Humanisme de Diderot* şi *Histoire des littératures, T. III. Encycl, de la Pléiade*, Paris, 1958, pp. 731—736.

[2] Diderot, *Oeuvres philosophiques*, Garnier, 1956, p. 283.

Scanned with OKEN Scanner

contradicție ; a doua țîșnește din prima ca un izvor viu. Să-ncercăm să analizăm și să definim tocmai această morală nouă, care depășește veacul Luminilor și-l atinge pe al nostru.

Afirmația morală cea mai antidialectică făcută de către Diderot se află cuprinsă într-o scrisoare adresată doamnei Riccoboni : „În moravuri ca și în arte — spune filozoful — pentru mine nu există alt bine sau alt rău decît acelea care se află pretutindeni și totdeauna. Doresc ca morala și gustul meu să fie eterne.“ [1] Această pretenție la obținerea unei judecăți „eterne“ se explică prin fundamentul gnoseologic al moralei lui Diderot. Deși poziția lui Diderot pe terenul cunoașterii este fără îndoială cea mai îndrăzneață a vremii sale și „concepția lui materialistă, cel mai bogat dintre toate materialismele anterioare marxismului“ [2], acest materialism este totuși contemplativ și mecanicist, „cugetătorii secolului al XVIII-lea neputînd să depășească limitele în care-i îngrădea propria lor epocă“ [3].

Morala lui Diderot se ridică, așadar, pe o concepție materialistă a existenței și, pînă la un punct, în cadrul intereselor burgheze pe care le reprezintă curentul Luminilor. Ca atare, morala lui Diderot respinge, în primul rînd, morala creștină. „Religia — spune Diderot — este o tristă și plată metafizică.“ [4] Ea n-are

---

[1] V. Diderot, *Oeuvres*, Bibl. de la Pléiade, 1946, p. 1321.

[2] J. Varloot, *op. cit.*, p. 35.

[3] F. Engels, *Primul concept al introducerii la Anti-Dühring*, I, Sd/ p. 396. V. despre materialismul lui Diderot, M. D. Tsébenko, *La lutte des matérialistes français au XVIII-e siècle contre l'idéalisme*, Ed. Sociales, Paris, 1955 ; C. I. Gulian, *Introducere* la : *Materialiștii francezi din secolul al XVIII-lea*, Buc., 1954 ; V. Lipatti, *Valori franceze*, cap. despre Diderot, E.S.P.L.A., Buc., 1959.

[4] *Essai sur la peinture*, Bibl. de la Pléiade, p. 1174.

Scanned with OKEN Scanner

nici un drept să se amestece în orînduirea vieţii noastre. Voltaire — materialist şi el, dar adept al unui materialism implicit şi voalat — acordase lui Dumnezeu un rol poliţist de apărător al proprietăţii. Helvétius, mai tînăr decît Voltaire, nu-i mai recunoaşte divinităţii nici măcar acest folos şi declară că se încrede mai degrabă în jandarmi decît în idei metafizice. Diderot face încă un pas înainte şi afirmă că religia n-are, şi nici nu trebuie să aibă, nici un fel de contingenţe cu morala. Într-unul dintre cele mai vii şi mai spumoase texte ale sale — *Convorbirea unui filozof cu soţia mareşalului de...*, Diderot, după ce demonstrează justeţea unei concepţii materialiste a lumii şi face, prin gura personajului său, filozoful Crudeli, o profesiune de credinţă integral atee[1], îşi pune problema moralei laice şi se întreabă dacă liberul-cugetător poate fi om de treabă, dat fiind că nu e ţinut în frîu de nici o teamă. Soţia mareşalului îi mărturiseşte filozofului că ea, una, „dacă n-ar avea nimic de nădăjduit şi nici de temut după moarte, şi-ar mai îngădui cîte o mică plăcere, pe ici, pe colo. Nu-ţi ascund — continuă ea — că mă tocmesc cu Dumnezeu pentru fiecare bucăţică." Crudeli recunoaşte că există păcate mărunte, pe care s-ar putea ca religia să le împiedice, dar că, în schimb, în numele ei, se săvîrşesc altele strigătoare la cer. Căci, pe temeiul a ceea ce Crudeli (alias Diderot) numeşte „o prejudecată", a fost construită o morală potrivnică legilor firii. Noroc că de această morală nu ascultă nimeni, căci, la drept vorbind, nici nu există creştini, dat fiind că „e cu nepu-

[1] *Convorbirea unui filozof cu soţia mareşalului de...* se desfăşoară pe schema chiar a prinsorii lui Pascal, cu deosebirea că fiorul tragic a făcut loc surîsului maliţios. „— Dacă Dumnezeu există, trebuie să fie bun, şi deci ne va ierta că n-am crezut în el, spune filozoful. — Da — răspunde interlocutoarea sa — dar mai sigur este să te porţi ca şi cum ar exista. — Chiar dacă nu crezi, completează Crudeli. — Şi dacă crezi, să nu te bizui pe bunătatea lui, răspunde soţia mareşalului."

Scanned with OKEN Scanner

tință să supui un popor la o lege care nu se potrivește decît unui mic număr de melancolici și e întocmită de aceștia după propria lor fire... Nu sînt decît sminteli neputincioase față de îmboldurile statornice ale naturii, care ne readuce sub porunca legilor ei." [1]

Căci — socoate Diderot — adevărata lege este „buna lege naturală", cum spunea Mathurin Régnier, discipolul lui Rabelais și al lui Montaigne. Numai că conceptul acesta de „lege naturală" pare în prima clipă mai degrabă confuz, la Diderot, pentru a nu mai vorbi de ceilalți filozofi ai Luminilor. Căci ce este „legea naturală" ? Aceea care se exercită în sînul unei primitivități fericite, unde domnește liberul-instinct ? Simțul dreptății, călăuzit de rațiune și care se ridică împotriva legilor impuse de către clasele asupritoare ? Sau lupta, chiar în conștiința noastră, dintre instinct și dreptate, pe de o parte, și morală, ca produs al osebitelor împrejurări istorice de-a lungul veacurilor, pe de altă parte. La Diderot toate aceste puncte de vedere sînt, rînd pe rînd, reprezentate și, din incidența lor sau, mai bine zis din incidența noțiunii de natură cu aceea de conștiință apare morala dialectică a filozofului. Dar să vedem lucrurile mai de aproape.

Într-un text menit a rămîne postum, *Suplimentul la călătoria lui Bougainville* [2], Diderot pictează viața tahitienilor și compară, cu acest prilej, morala „copiilor naturii" cu aceea a unui preot francez, ajuns pe aceste meleaguri îndepărtate. Tahitianul Orou demonstrează europeanului avantajele unei morale a liberului-instinct, în cadrul căreia dragostea e neîngrădită de legi, maternitatea e un fruct al iubirii, și regula absurdă a celibatului impus de religie a rămas necunoscută. Ca o exemplificare practică, Orou îi dă să guste tînărului cîte ceva din toate deliciile acestui rai pămîntesc. Preotul se

---

[1] V. Diderot, *Opere alese*, E.S.P.L.A., 1956, pp. 66—69.
[2] Scris în 1771, apărut în 1796.

Scanned with OKEN Scanner

înfruptă, hulpav, din bunătăţile „naturale“, dar, neputînd uita vechea lui morală, strigă la fiecare păcat săvîrşit : „Vai ! Religia mea ! Vai ! Jurămintele mele !“

În sufletul catolic al francezului se dă astfel lupta între ceea ce Diderot numeşte „omul natural“ şi „omul artificial“. Filozoful închipuie şi o poveste simbolică, care lămureşte relaţiile dintre aceste două făpturi : „a existat cîndva — spune el — un om natural : în acest om a fost introdus un om artificial şi, în peşteră, a început un război care durează fără încetare toată viaţa. Ba, omul natural e mai tare ; ba, e trîntit la pămînt de către omul moral şi artificial ; şi într-un caz, şi în celălalt, tristul monstru este hărţuit, chinuit, tras pe roată ; mereu geme, mereu suferă, fie că se ameţeşte şi se îmbată cu un fals entuziasm, fie că o falsă ruşine îl apleacă şi-l zvîrle la pămînt.“ [1] Dacă astfel stau lucrurile, ce trebuie făcut ? „Trebuie oare să civilizăm omul, sau să-l lăsăm pradă instinctelor sale ? Dacă doriţi să jucaţi rolul unui tiran, civilizaţi-l, otrăviţi-l pe cît puteţi cu o morală potrivnică naturii, creaţi-i piedici de tot felul, încurcaţi-l în mii de iţe, umpleţi închipuirea lui cu năluci menite să-l sperie, eternizaţi războiul din peşteră şi faceţi astfel încît omul natural să fie mereu asuprit de către omul artificial. Vreţi, dimpotrivă, să-l faceţi fericit şi să-l eliberaţi ? Nu vă amestecaţi în treburile lui : destule întîmplări neprevăzute îl vor mîna spre lumină şi destrăbălare... Gîndiţi-vă la toate instituţiile politice, civile şi religioase : examinaţi-le cu atenţie : nu cred să mă-nşel cînd declar că veţi vedea omenirea covîrşită, secol după secol, de jugul pe care o mînă de pungaşi a încercat mereu să i-l pună.“ [2] Dar şi în materie de morală, ca şi în alte sectoare ale vieţii nu se poate face cale întoarsă, şi tocmai de aceea trebuie să imităm pe bunul preot „călugăr în Franţa, sălbatic în Tahiti“. „Să ne supunem, pînă una-alta, legilor nesăbuite şi să pledăm împotriva lor pînă cînd vor fi în-

---

[1] şi [2] *Supplément au voyage de Bougainville*, Diderot, *Oeuvres philosophiques*, Garnier, Paris, 1956, pp. 511—512.

Scanned with OKEN Scanner

dreptate... Căci sînt mai puține inconveniente să fii nebun cu nebunii decît înțelept de unul singur."[1]

Din fericire pentru valabilitatea gîndirii lui, Diderot nu se statornicește în această viziune edenică a stării naturale și nici nu se mulțumește cu un reformism temperat, de tip Montesquieu. Trecînd la etapa necesară a civilizației, filozoful examinează nu conflictul întîmplător dintre morala artificială și cea naturală, în cadrul unei călătorii, mai mult sau mai puțin utopice, ci conflictul permanent dintre „funcțiile binefacerii și ale dreptății naturale" și legile absurde statuate de veacuri. Aceasta este tema romanticei povestiri a celor *Doi prieteni din Bourbonne,* care a inspirat pe Schiller în *Haiducii* lui, și aceea a *Convorbirii unui tată cu copiii săi.* Félix și Olivier, cei doi prieteni din Bourbonne, pier fiindcă nu se pot supune unor legi potrivnice rațiunii lor; tatăl filozofului mărturisește într-o seară copiilor săi a nu fi putut uita niciodată nedreptatea făcută unor oameni săraci, rezultat al faptului că s-a supus legii, în loc s-asculte de sentimentul „binefacerii și al dreptății naturale".

Aci conflictul se ivește între conștiința omului, luminată de rațiune, și legea exterioară ei, expresie a veacurilor de asuprire. Cîteodată însă conflictul se mută în interiorul însuși al conștiinței, acolo unde „omul natural" luptă cu „omul moral". Aceștia doi nu reprezintă însă totdeauna, ca în mitul peșterii din *Supliment,* unul, morala liberului-instinct, celălalt, pe aceea religioasă a constrîngerii. Uneori e vorba de un conflict mai subtil și mai acut totodată: conflictul dintre morala rațională a demnității omenești și mo-

---

[1] *Op. cit.,* p. 515. Idei similare se află exprimate în cele două texte contemporane cu *Suplimentul, Ceci n'est pas un conte* și *Madame de la Carlière*; *Suplimentul* n-ar fi decît o formă remaniată a acestei din urmă lucrări. Diderot mai face elogiul stării de natură și în alte două lucrări ale sale: *Dorval et moi* și *Le temple du bonheur,* revenind, deci, destul de frecvent asupra ideii unei fericiri refugiate undeva, într-un colț ferit al lumii „departe, în mijlocul valurilor mării". V. Paul Vernière, *Introducere* la *Supplément au voyage de Bougainville, Oeuvres philosophiques,* Garnier.

Scanned with OKEN Scanner

rala lumească a compromisului, mutată în sufletul omului şi alcătuind — dublu de tiranică — o parte chiar a conştiinţei sale. Acesta e cazul nepotului lui Rameau, făptură abjectă, dar lucidă, amară şi deznădăjduită, în sufletul căruia vedem desfăşurîndu-se lupta patetică şi fecundă dintre natură şi conştiinţa pervertită, dintre virtute şi viciu, dintre bine şi rău, dintre nou şi vechi.

Rameau, nepot al vestitului compozitor cu acelaşi nume, este un individ de o inteligenţă deosebită, cu sclipiri geniale, dar leneş şi viţios. El n-a reuşit să fie în viaţă decît un vag profesor de muzică pentru domnişoare de pension. Lecţiile pe care le dă îi slujesc drept pretext pentru a intra în casele financiarilor bogaţi, unde, cînd proxenet, cînd măscărici, se înfruptă din bunătăţile pămîntului şi mai spune şi unele impertinenţe menite a-i uşura inima. Astfel petrecîndu-şi vremea, Rameau vede şi înţelege. Înţelege anume care sînt şi cum funcţionează resorturile acestei imense maşini, societatea vremii sale; o vreme cînd puterea stă în mîinile financiarilor lacomi, destrăbălaţi şi cinici, pe care el, Rameau, îi slujeşte şi îi disprefuieşte.

Şi totuşi, Rameau nu se răzvrăteşte, ca Félix şi Olivier, împotriva nedreptăţilor săvîrşite în juru-i. El le recunoaşte şi le urăşte, dar, comparîndu-le cu el însuşi, nu le găseşte mai hîde decît sufletul său. Căci drama parazitului se situează pe o altă treaptă decît protestul social al celor doi prieteni din Bourbonne: răul şi binele şi-au făcut cuib chiar în conştiinţa sa şi lupta ce se dă are loc între Rameau şi Rameau [1]. „Ce ai mai făcut? — îl întreabă Diderot pe boem, cînd

[1] În ultimii ani ai vieţii lui, Rousseau, stăpînit de delirul persecuţiei şi ros de complexul vinovăţiei, scrie trei dialoguri intitulate *Rousseau juge de Jean-Jacques* (1772—1775). Într-aceste confesiuni, se observă o agitaţie morală similară cu aceea a nepotului lui Rameau. Şi aci, problemele morale se pun într-un chip acut, presant, se înghesuie la porţile conştiinţei şi ne apar într-o lumină de reflector, întocmai ca în genialul dialog al lui Diderot.

Scanned with OKEN Scanner

îl întîlneşte la cafeneaua Regenţei. Ceea ce faci şi dumneata, şi eu, şi alţii, adică bine, rău şi nimic“ [1], răspunde el.

Rameau, la drept vorbind, nu face niciodată binele, ci numai răul ; el linguşeşte, minte, fură, trădează, calcă în picioare tot ceea ce omul numeşte cinste şi virtute, dar, în sînul acestei abjecţii în care se tăvăleşte, a păstrat intactă o formă a nobleţei morale : suferinţa. Rameau, parazitul, ştie că făptuieşte răul şi suferă în conştiinţa sa chinurile iadului. Suferinţa lui Rameau presupune în chip obligator luciditatea. „Nu mă cunoaşte nimeni mai bine decît mă cunosc eu, şi încă nu spun tot“ [2], îi declară el filozofului.

Rameau se chinuie şi năzuieşte ; năzuieşte anume către măreţie. Unul dintre motivele durerii sale este convingerea nestrămutată, pe care o are, că este un mediocru. „Am fost, aşadar — mărturiseşte el — şi mai sînt încă necăjit din pricina mediocrităţii mele. Da, da, sînt mediocru şi necăjit.“ [3] Dorinţa lui tainică este aceea de a face „ceva care să stîrnească admiraţia întregii lumi“ [4]. Neputînd atinge splendoarea binelui, se refugiază în josnicia maximă. „Am avut — spune el filozofului — să-ţi smulg mărturisirea că sînt cel puţin original în josnicie.“ [5]

Conştiinţa josniciei o presupune cu necesitate pe aceea a măreţiei, după cum conştiinţa răului o presupune pe aceea a binelui. Rameau declară cu autoironie : „ştii, mă mai ruşinez uneori !“ [6], iar filozoful, care-l înţelege, îi răspunde : „în ciuda rolului ticălos, mîrşav, josnic, groaznic pe care-l joci, cred că ai un suflet simţitor“ [7]. Adevărul este că Rameau calcă în picioare virtutea, dar se întoarce mereu la numele ei,

---

[1] *Nepotul lui Rameau*, în : Diderot, *Opere alese*, vol. I, E.S.P.L.A., 1956, p. 442.
[2] *Idem*, p. 454.
[3] *Idem*, p. 451.
[4] *Idem*, p. 543.
[5] *Idem*, p. 519.
[6] *Idem*, p. 408.
[7] *Idem*, p. 497.

Scanned with OKEN Scanner

precum criminalul la locul crimei. În chip ciudat, parazitul acesta are un sentiment foarte viu al demnității lui. De aci i se trag și nenorocirile. Astfel, de curînd a fost dat afară din casa unui mare financiar fiindcă n-a vrut să mintă într-o anumită împrejurare. „Consimt — spune el — să fiu mîrșav, dar fără să mă silească nimeni. Vreau să nu-mi înjosesc demnitatea... Rîzi?“ [1] Filozoful se amuză auzind cum flutură cuvîntul „demnitate“ pe asemenea buze, dar Rameau îi explică, bătîndu-se cu pumnii în piept, cum mișcă în el sentimentul acesta tenace al demnității omenești: „Simt, aci, ceva care se trezește și-mi spune: Rameau, n-ai să faci una ca asta! Trebuie să existe o oarecare demnitate legată de natura omului, pe care nimic n-o poate înăbuși. Demnitatea asta se trezește, iac-așa, da, iac-așa; fiindcă sînt zile în care nu mi-ar păsa de loc dacă aș fi oricît de josnic vrei...“ [2] „Îmi poți parafraza vorbele după cum ai chef, numai să pricepi, pînă la urmă, că și eu cunosc sila de mine însumi, sau zbuciumul acesta al conștiinței, care se naște din zădărnicia darurilor pe care ni le-a împărțit cerul; e cel mai cumplit dintre toate. Aproape că ar fi mai bine ca omul să nu se fi născut.“ [3]

Zbuciumul lui Rameau este produs de glasul conștiinței în care răsună principiile „legii naturale“. Numai că, în marele vuiet interior, cuvintele acestea se aud slab. Și cum n-ar fi astfel? Conștiința nu este doar ierarhizată și ordonată, cum pretindea morala bisericii: dimpotrivă, „dezordinea ce domnește în lumea morală anulează orice providență“ [4]. Anarhia morală constituie o dovadă adusă de către natură împotriva existenței așa numitei „providențe“.

Omul e duplice, triplice uneori. Rameau e mereu deosebit de sine însuși: ba gras și prosper, ba jegărit și zdrențăros; cînd josnic și ridicol, cînd adînc și patetic: „pe chipul lui pasiunile se iveau una după

---

[1] *Nepotul lui Rameau, op. cit.*, p. 497.
[2] *Idem*, p. 458.
[3] *Idem*, p. 461.
[4] *Pensées philosophiques*, XV.

alta : puteam deosebi dragostea, mînia, plăcerea, durerea...“ [1] Şi vocea parazitului se schimbă : e cînd subţire şi muieratică, cînd groasă şi bărbătească, dar „oare timbrul omului vicios poate fi mereu acelaşi ?“ [2] Rameau, prin însăşi complexitatea şi originalitatea lui, are un eu gigantic, care tinde să se impună. Cabotinul acesta e un liric, fiindcă face mereu şi direct experienţa pasiunilor şi trăieşte într-o permanentă antiteză interioară, căreia însă nu-i găseşte expresia adecvată : „«...mi se pare că e ceva, aici, înăuntru ; dar bat degeaba, zgîlţîi degeaba, nu iese nimic... sau nu e nimeni înăuntru sau nu vrea să-mi răspundă.» Peste o clipă îşi lua un aer falnic, îşi ridica fruntea, îşi punea mîna dreaptă pe inimă, umbla şi spunea : «Simt, da, simt...» Imita un om furios, indignat, înduioşat, poruncitor, rugător şi rostea pe nepregătite vorbe de mînie, de milă, de ură, de dragoste ; schiţa pasiunile cu o pătrundere şi cu un realism uimitor.“ [3] Astfel făcînd, Rameau-Diderot descoperă în veacul raţiunii fecunditatea sentimentului, şi filozoful poate scrie, întocmai ca un Schlegel, un Byron sau un Hugo : „Poezia cere ceva enorm, barbar şi sălbatic“ [4].

Dar toate aceste izvoare vii ale vieţii morale, sentimentul în prospeţimea lui, conştiinţa conflictuală şi sfîşiată, mereu treaza lege naturală în sufletul omului, Diderot a dorit să le înfăţişeze nu într-o făptură pură, simbol al unei lumi mai bune, în care filozoful nădăjduia, ci într-o fiinţă abjectă şi contradictorie, în mîlul căreia sclipesc din cînd în cînd ochiuri de apă albastră.

Alegerea personajului nu e nici întîmplătoare, şi nici efectul unei dorinţe de efecte la artistul Diderot. Valoarea unui asemenea erou este — am zice — de ordin teoretic. Într-un suflet ca acesta, principiile morale apar în permanentă mişcare. Diderot îl descrie pe Rameau ca aflîndu-se într-o neîncetată agitaţie.

---

[1] *Opere*, I, p. 465.
[2] *Idem*, p. 516.
[3] *Idem*, pp. 541—542.
[4] *De la Poésie dramatique*, XVIII, *Des penseurs*.

Scanned with OKEN Scanner

Omul se scoală, se așază, plînge, rîde, cîntă, dansează, joacă roluri deosebite, imită femei, moșnegi, bancheri, copii. În sufletul lui pasiunile sînt și ele înlănțuite într-o horă infernală. Sensibilitatea e un produs al materiei, legată strîns de mișcare. „Dintr-o materie inertă — spune materialistul Diderot — dispusă într-un anumit mod, impregnată de o altă materie inertă, de căldură și mișcare, se pot obține sensibilitatea, viața, memoria, conștiința, emoțiile, gîndirea.“ [1] Omul e materie sensibilă, supusă legilor universului material. „Frigul micșorează dimensiunile noastre, căldura le sporește, și un anume individ se poate crede toată viața mai mic sau mai mare decît este în realitate.“ [2]

Rameau se simte și mai mic, și mai mare decît este în realitate. El se socoate mediocru, deși are daruri din berechet, dar aspiră la măreție și unicitate, lipsindu-i totuși virtuțile care susțin o asemenea pretenție. Rameau este un individualist anarhic, în același timp plagă a societății, dar și ferment al ei. „Asemenea originali — spune filozoful — mie nu-mi plac“, dar „ei rup monotonia plictisitoare pe care au adus-o educația, convenințele sociale și cerințele noastre de zi cu zi. Dacă vreunul dintre ei se ivește într-un grup, e ca o picătură de drojdie care dospește și redă fiecăruia o părticică din individualitatea sa firească. Îl vezi zgîlțîind, tulburînd, făcîndu-te să aprobi sau să dezaprobi, scoțînd la iveală adevărul, arătîndu-i pe oamenii de treabă, demascînd lichelele ; și abia atunci omul cu judecata sănătoasă ascultă și-și deslușește lumea.“ [3] Marx va studia cu un veac mai tîrziu rolul criminalului în civilizația burgheză și va face observații aplicabile și parazitului Rameau. „Criminalul — spune Marx — produce o impresie în parte morală, în parte tragică, după cum e cazul, făcînd astfel un serviciu dezvoltării sentimentelor morale și estetice ale

---

[1] *Entretien entre d'Alembert et Diderot, Oeuvres philosophiques*, 276.
[2] *Le Rêve de d'Alembert*. Idem, p. 335.
[3] *Nepotul lui Rameau, Opere* I, E.S.P.L.A., pp. 439—440.

Scanned with OKEN Scanner

publicului."[1] Existența lui Rameau pune toate problemele morale în discuție și, ca atare, imoralul Rameau e un ferment menit a precipita noi principii morale. „Pierzîndu-ți nevinovăția, scapi și de prejudecăți"[2], declară Rameau cu luciditate.

Una dintre primele prejudecăți pe care Rameau-Diderot (căci, cel puțin parțial, filozoful se identifică cu eroul lui, care este față de el ceea ce e negativul în raport cu fotografia[3] le nimicește, este aceea a bunei-cuviințe, a ceea ce vechiul regim numea cu un cuvînt plin de semnificație „la bienséance". Nu numai Rameau, dar și filozoful vorbesc adeseori fără perdea: „Gîndurile mele sînt tîrfele mele"[4], spune Diderot încă din primele rînduri ale dialogului. Modul acesta de a se exprima e reprezentativ pentru o mentalitate: Diderot, el și personajele sale, a încetat să mai aspire la calitatea de „honnête homme".

La drept vorbind, idealul „onestului" se descompusese mai demult. Valorile lui mondene, alcătuite din amabilitate, spirit, diletantism, dar și dintr-o răceală voită și o distanță menită a prezerva calitatea individului și categoria sa de „elită socială", nu se putuseră menține într-o societate din ce în ce mai evident marcată de pecetea noii clase: a burgheziei. Încă de la sfîrșitul veacului al XVII-lea, idealul „onestității" începe a păli în Franța. Anglia, țară burgheză, propune vecinei sale continentale un nou ideal moral: pe acela al negustorului. „Un negustor desăvîrșit e tot ce poate fi mai reușit într-o națiune; negustorul l-a întrecut pe nobil și ca știință, și ca educație, și ca judecată"[5], spune Steele prin gura eroului său, domnul Sealand. Morala burgheziei năvălește în Franța o dată cu marfa engleză. Pierre Coste traduce în 1694 cartea lui Locke, *Despre educația copiilor*, „scrisă —

[1] K. Marx, *Teorii asupra plusvalorii*, 6/I, p. 386.
[2] *Opere*, I, p. 501.
[3] Privitor la opoziția ireductibilă dintre Filozof și Nepot, v. *Introducerea* lui Roland Desné, la: *Le Neveu de Rameau*, Club des amis du livre progressiste, Paris, 1963.
[4] *Opere*, I, p. 501.
[5] Steele, *The Conscious Lovers*, cit. apud. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, T. II, p. 133.

Scanned with OKEN Scanner

spune traducătorul — pentru *gentlemeni,* adică pentru bunii burghezi“ [1].

Numai că patria lui Voltaire nu se află în același stadiu economico-politic ca aceea a lui Steele sau Addison. În Franța, revoluția burgheză urma să se înfăptuiască curînd, și negustorul înstărit n-ar fi putut fi un ferment de răscoală. Tocmai de aceea, „Onestul“ nu putea fi înlocuit de Mr. Spectator, întrupare a burghezului englez, devenită ilustră în lumea întreagă prin articolele și desenele jurnalului *The Tatler.* Și atunci apare „Filozoful“.

În clipa cînd Diderot scrie *Nepotul lui Rameau,* filozoful își depusese de mult scrisorile de acreditare și avusese timpul să se acopere și de glorie. Tocmai pentru că își făcuse probele, el își poate îngădui acuma să se arate sub un aspect mai neglijent și mai familiar, îndrăzneală rezultînd dintr-o justificată încredere în sine. Astfel ne apare filozoful în *Nepotul.* El constituie chipul pur, pe care Diderot îl opune anarhiei morale a lui Rameau. Trăsăturilor binecunoscute ale Filozofului — încredere în știință, curaj cetățenesc, simț al dreptății și optimism — interlocutorul lui Rameau le adaugă două calități eminente : independența și bunătatea.

Cînd Rameau descompune, cu aceeași aciditate cu care și-a expus problemele de conștiință, lumea în care trăiește și o descrie ca pe o vastă și humoristică pantomimă, unde fiece individ îngenunche în fața altui individ, jucîndu-și astfel rolul în această piesă a slugărniciei, el expune și viziunea sa, totodată comică și tragică : „Văd pe Pantalone într-un preot, un satir într-un președinte, un purcel într-un chinovit, un struț într-un ministru și o gîscă în primul său funcționar“. Acestui pesimism integral, Diderot îi replică evocînd pe Filozof, „care nu are nimic și nici nu cere nimic“. Dar atunci — întreabă parazitul — pe cheltuiala cui „trăiește un asemenea animal ? — Pe cheltuiala naturii — îi răspunde Diderot. Sălbaticul

[1] Steele, *The Conscious Lovers,* cit. apud. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne,* T. II, p. 135.

Scanned with OKEN Scanner

cui îi cere ? Pămîntului, animalelor, peştilor, arborilor, ierburilor, rădăcinilor, pîraielor." [1]

Iată, aşadar, că natura are un dublu rol : ea impune legile ei Filozofului, care o ascultă şi îi propovăduieşte principiile, şi mai deschide şi larg braţele omului, primindu-l şi ocrotindu-l cu o graţie maternă. Filozoful este astfel legat de două ori de natură : prin conştiinţă şi prin existenţă. Numai că societatea — astfel cum e orînduită pe vremea lui Rameau, care e şi vremea Filozofului — se opune naturii. Societatea e pervertită de lunga asuprire exercitată de către o clasă asupra celorlalte. Răul e generat — şi în afară de conştiinţe, şi înlăuntrul lor — de către această absurdă şi nedreaptă stăpînire. Legea naturală se opune acesteia şi „natură", în limbajul Filozofului, înseamnă spontaneitatea lumii noi, care se ridică împotriva artificialităţii celei vechi. În acest sens, morala naturală încetează de a fi o „robinsonadă" ; ea este revendicare şi răscoală. „*Morala* înseamnă, la un om cumsecade, *natural*", rosteşte Diderot în *Enciclopedie* [2].

Iată, aşadar, că, cel puţin în materie etică, Diderot depăşeşte mecanicismul. Căci, pentru el, natura este în om *o spontaneitate diferenţiată istoric*. Cînd apare lucrarea postumă de morală a lui Helvétius — *Despre om* — Diderot o citeşte şi n-o aprobă. Pe marginile ei, filozoful scrie o critică destul de vie, deşi împregnată de simpatia unui soldat pentru un alt soldat din aceeaşi armată. Această critică marginală, scrisă între anii 1773—1775, va fi publicată pentru prima oară integral abia în 1875 de către Assézat. În *Respingerea cărţii lui Helvétius „Despre om"*, Diderot îl învinovăţeşte pe Helvétius de a nu fi diferenţiat omul şi problemele lui de acelea ale întregii naturi. „Sînt om — spune el — şi-mi trebuie cauze proprii omului... De ce folos mi-ar fi o serie de consecinţe care s-ar potrivi şi cîinelui, şi nevăstuicii, şi stridiei, şi cămilei ?" [3]

---

[1] *Op. cit.*, pp. 549—551.
[2] V. art. *Leibnizianisme*, ed. Assézat, T. XV, p. 470.
[3] *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé „L' Homme", Oeuvres philosophiques*, p. 564.

Scanned with OKEN Scanner

Paul Janet a dorit să vadă în această revendicare umanistă o revenire a filozofului la idealism.[1] Efectiv, e vorba de cu totul altceva. Cum observă foarte just Paul Vernière, Diderot nu se gîndeşte să renege materialismul său de atîtea ori afirmat; el doreşte numai „să deosebească omul real de automatul lui Helvétius... Diderot aspiră la o explicaţie totală a omului şi ştie că ştiinţa vremii sale nu e în măsură să i-o dea. Materialismul lui e o metodă, nu un cod... el presimte îndărătul mecanicismului lui Helvétius întrebările subtile ale materiei vii."[2]

Individualitatea aceasta totală a omului e una în permanentă mişcare; ea consună cu transformările naturii; statismul uneia e o iluzie ca şi eternitatea celeilalte. „Primul jurămînt rostit de două fiinţe vii avu drept martori o stîncă menită să se macine şi un cer care se schimbă în fiece clipă; totul urma să se preschimbe în acele fiinţe şi în jurul lor, în timp ce ele credeau că inimile lor sînt scutite de legile nestatorniciei."[3]

Dar această continuă schimbare, pe care Diderot o observă şi o simte cu o inimă sfîşiată — în care vedem mijind acel sentiment romantic al vieţii, ce avea să se dezvolte în mai puţin de o jumătate de secol — filozoful se pricepe s-o raporteze şi la realitatea istorică. Virtutea şi viciul, care se luptă în conştiinţa lui Rameau, nu păstrează acelaşi chip de-a lungul vremurilor. „Fiecare virtute şi fiecare viciu apare şi apoi se

---

[1] Paul Janet, *Le dernier mot d'un matérialiste* în *Nineteenth Century*, T. IX, 1881, p. 70.

Paul Janet făcea parte din acelaşi grup de dreapta, care număra printre membrii săi pe F. Brunetière şi pe Paul Leroy-Beaulieu, autorul a numeroase lucrări îndreptate împotriva mişcării muncitoreşti, între altele a violentei polemici cuprinse în *La Question ouvrière au XIX-e s.* (1872). (V. analiza pertinentă a acestei cărţi în lucrarea lui M. Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, Gallimard, 1946, pp. 25—27.) Astfel situată părerea lui Janet se explică.

[2] Paul Vernière, *Introduction, Oeuvres philosophiques de Diderot*, Garnier, pp. 558—559.

[3] *Jacques le fataliste.*

Scanned with OKEN Scanner

demodează", spune Jacques fatalistul. „Nu există oare nici o deosebire între virtutea unui secol şi aceea a altuia, între virtutea de la curte şi aceea de la mănăstire?" [1] — se întreabă bătrînul Diderot într-un eseu istoric.

Dar concepţia despre virtute şi viciu nu rămîne identică şi pentru că ea se schimbă în funcţie de interese. „Adu-ţi aminte — spune Rameau — că, atunci cînd e vorba de ceva atît de schimbător cum sînt moravurile, nu există nimic absolut, nimic esenţial, nimic adevărat, sau fals pe deplin, în afară de faptul că trebuie să fii cum îţi cere interesul, să fii bun sau rău, înţelept sau nebun, cu bun-simţ sau ridicol, cinstit sau vicios... Spun vicios doar ca să vorbesc pe limba voastră, fiindcă de am sta să ne lămurim, s-ar putea întîmpla ca voi să înţelegeţi prin viciu tocmai ceea ce eu numesc virtute, iar prin virtute tocmai ceea ce eu numesc viciu." [2]

Acest aparent paradox exprimă un adevăr istoric: relativizarea concepţiilor morale într-o societate unde lupta de clasă devenise deosebit de acută. Diderot surprinde fenomenul şi-l observă cu bucurie, ca pe unul dintre simptomele apropiatei eliberări. Etica veche se va prăbuşi o dată cu religia, roase amîndouă de interese economice potrivnice. Legea naturală, căreia i se supun îndepărtaţii tahitieni, rebelii Félix şi Olivier, cei doi prieteni din Bourbonne, sau care vorbeşte despre demnitatea omenească în sufletul înjosit şi pervertit al lui Rameau, este şi ea o formă istorică, un mijloc de luptă întrebuinţat astăzi, în preziua revoluţiei, împotriva vechii morale. „Natura — spune cu o admirabilă formulă Diderot — creează sub orice ocîrmuire limite faţă de asuprire: moartea, fuga sau răscoala." [3]

Formulînd, fie şi cu inconsecvenţă, o morală dialectică, Diderot depăşeşte, măcar în acest punct, stadiul

---

[1] *Essai sur les règnes de Claude et de Néron. éd. Assézat,* III. p. 73.
[2] *Nepotul lui Rameau, op. cit.,* vol. I, p. 583.
[3] *Réfutation d'Helvétius.*

gîndirii burgheze a vremii lui. Căci burghezia propunea în al XVIII-lea veac valori care aveau pretenţia să fie tot atît de „eterne“ precum fuseseră cele impuse de feudalitate timp de secole. Diderot relativizează însă conceptele morale. El le înfăţişează pe acestea în luptă şi mişcare.

Conştiinţa conflictuală constituie la Diderot temeiul etic al revoluţiei. Diderot revoluţionar ? O asemenea teză e menită a stîrni indignarea istoricilor literari burghezi, amatori să sublinieze incoerenţa ideologică şi oportunismul filozofului. Şi totuşi Diderot a fost revoluţionar, dar nu din capul locului.

Efectiv, autorul *Nepotului* a urmat foarte credincios traiectoria gîndirii burgheze din veacul al XVIII-lea, demonstrînd astfel, încă o dată, şi anume prin practică, istoricitatea valorilor morale. Pînă prin jurul anului 1760, burghezia nădăjduia că reformele vor fi suficiente pentru a asigura interesele ei într-o Franţă devenită monarhie constituţională, după modelul Angliei. E vremea cînd Diderot frecventează salonul prietenului său, d'Holbach, unde întîlneşte, pe lîngă ambasadori, principi şi regi, şi pe leader-ul opoziţiei parlamentare engleze, pe John Wilkes. Filozoful combate pe atunci cu vervă Biserica şi privilegiile feudale, dar menajează monarhia, socotind că reformele pot evita revoluţia.

Dar iată că scurgerea anilor dovedeşte greşeala cuprinsă în acest raţionament. Monarhia franceză, de esenţă feudală, este incapabilă să se transforme într-o monarhie constituţională de tip englez. Atîta vreme cît grădina Franţei este împărţită în feude, atîta vreme cît moşiile aristocratice ţin legaţi pe ţărani de glie, neeliberînd mîna de lucru, atîta vreme cît castelele şi satele care depind de ele organizează mici pieţe locale, ritmul progresului industrial şi comercial e, în chip obligator, încetinit. Interesele burgheziei se izbesc de proprietatea feudală şi condiţia primordială a expansiunii burgheze e înlocuirea ordinii feudale printr-una capitalistă.

În clipa cînd devine limpede că numai suprimarea unei monarhii împietrite în rolul ei de apărător al

Scanned with OKEN Scanner

feudalității poate mîntui interesele burgheziei, filozofii devin republicani. Unii înțeleg mai repede decît alții. E cazul lui Jean-Jacques Rousseau, de pildă. Alții șovăie. Dar, în curînd optează și ei pentru soluția izbăvitoare a revoluției. Astfel face, începînd de prin 1770, Diderot, pe care-l auzim spunînd că „urmările revoluțiilor răscumpără sîngele răspîndit cu prilejul lor“ [1], sau că „cea mai bună dintre cărți este aceea care formează niște Brutuși“ [2].

Ideile politice ale lui Diderot își înfig rădăcinile în etica sa, într-una, anume, în care conceptele morale încep a fi privite la lumina istoriei. Pe bună dreptate se poate observa că „în sînul unei filozofii materialiste, pîndită încă de idealism, Diderot începe să introducă noțiunea dezvoltării istorice a gîndirii omenești și întrevede nevoia de a studia geneza conceptelor folosite“ [3].

Dar în centrul acestor concepte se află, după cum am încercat să demonstrăm, tocmai noțiunea de „natură“. Pe aceasta, Diderot o extrage din vechiul ei context utopic și o scapă de învelișul seducător, dar pueril, al „robinsonadelor“. Natura, ca factor etic, e spontaneitatea opusă artificialității, e conștiința, luminată de rațiune, care combate prejudecățile și superstițiile, este primitivitate și civilizație, instinct și rațiune, originar și obținut, vechi și nou ; ea este, în sfîrșit, un concept esențialmente dialectic, alcătuit din antiteze care-și vor afla o posibilă sinteză numai în revoluție.

---

[1] *Convorbire cu Caterina a II-a,* 1773.

[2] *Apologia lui Raynal* (1781). Chipul republicanului Brutus devenise o temă a sfîrșitului de veac. În 1789, pictorul David, care va picta cu cîțiva ani mai tîrziu, cu o pensulă tremurîndă de milă și indignare, *Uciderea lui Marat,* semnează o pînză intitulată *Brutus.*

[3] Diderot ar fi putut iscăli următoarea frază a lui d'Holbach : „morala și politica merg mînă-n mînă ; ele nu pot fi despărțite fără primejdie și nu pot înceta nici o clipă de a se însoți reciproc“. *(Système social ou principes naturels de la morale et de la politique,* VII.)

Scanned with OKEN Scanner

ROUSSEAU, PROTESTATARUL

„Il n'est jamais permis de détériorer une âme humaine pour l'avantage des autres."

Rousseau

Opera lui Jean-Jacques Rousseau angajează, pe lîngă scrierile artistului, şi existenţa omului. Vagabondul Jean-Jacques, care, de-a lungul unei vieţi de şaizeci şi şase de ani, cutreieră drumurile Franţei, Elveţiei şi Italiei, mai mult pe jos decît altfel, însoţit de o melodie interioară unde fericirea de a trăi se amestecă cu melancolia, cu visarea şi cu o mereu trează revoltă, va rosti într-o zi această frază semnificativă: „Sînt sărac, ce e drept, dar gîtul meu nu poartă nici o urmă de zgardă" [1].

Într-adevăr, Rousseau fusese din primii ani ai vieţii sale totodată singur şi liber. Orfan de mamă încă de la naştere, Jean-Jacques fusese crescut de tatăl lui, un ceasornicar din Geneva. Acesta îngrijise cu mare drag copilul, dar într-o bună zi îşi luase lumea în cap, cuprins de acel dor de ducă pe care-l va moşteni şi băiatul. Curînd după aceea, ucenicul cunoscu un meşter hain şi, sătul de vorbe rele şi bătaie, ieşi pe înserate pe poarta cetăţii pentru a nu se mai întoarce la Geneva decît cu mult mai tîrziu, ilustru şi perse-

[1] Corançez, *Mémoires sur J. J. Rousseau*, éd. Lescure, XXXVII, p. 275, citat apud Maxime Leroy, *op. cit.*, p. 137.

Scanned with OKEN Scanner

cutat. Astfel începură aventurile lui Jean-Jacques, omul „care nu va purta niciodată zgardă".

În peregrinările lui, Rousseau face experienţele cele mai variate, unele stranii şi abjecte, altele fermecătoare şi pure; pe toate ni le povesteşte cu o sinceritate uluitoare în acea operă unică a literaturii mondiale, care sînt *Confesiunile* sale, o carte muzicală, scrisă în ritmul mersului, şi unde se aud paşii cadenţaţi ai solitarului. Tot umblînd, Rousseau observă şi meditează. Ca toţi oamenii veacului său, Jean-Jacques e chinuit încă de tînăr de problema nedezlegată a fericirii omeneşti. Numai că Rousseau nu este un mare burghez ca Montesquieu, pentru care fericirea e o premisă ce se cere numai explicată. Rousseau nu e nici copilul unui bogat notar parizian, ca Voltaire, care păţeşte, ce e drept, o ruşine datorată impertinenţelor lui strălucite, dar porneşte în viaţă cu piciorul drept. Nu e nici măcar mlădiţa vreunei familii înstărite de meşteşugari, precum e Diderot, boem zvăpăiat cu rădăcini şi garanţii serioase în provincie, menit să moară om cu stare şi cu vază. Nu, Rousseau e un om sărac, care-şi caută singur fericirea.

Cînd iese pe poarta Genevei, alungat de răutatea stăpînului, Jean-Jacques nu posedă nimic, nici măcar o boccelută cu cîteva biete lucruri. Şi apoi, de-a lungul vieţii, nu va avea niciodată nimic, fiindcă nu va voi să aibă nimic. Bătrîn, ilustru, vaticinant şi profet al lumii noi, Rousseau va locui într-o casă veche şi mizeră din Parisul medieval şi va copia note muzicale pentru a-şi cîştiga o pîine. Orice avut e un balast şi o nedreptate, Rousseau doreşte să se simtă uşor şi fratern.

Cînd eşti singur, foarte sărac şi foarte liber, cînd ai o minte pătrunzătoare şi o inimă deschisă care bate iute, eşti vulnerabil în fiecare parte, cît de mică, a trupului şi a sufletului tău. Răutatea oamenilor te loveşte îndată şi te pătrunde adînc ca un pumnal; bunătatea lor, mai rar întîlnită — cînd te întîmpină — o primeşti cu inima deschisă. „Să ştiţi că inima mea

Scanned with OKEN Scanner

este aceea care vă vorbeşte şi veţi afla poate într-o zi că ea nu glăsuieşte ca oricare alta", scrie Rousseau, în 1756, doamnei d'Epinay.

Numai că societatea era astfel alcătuită în acea vreme încît un om independent, care vorbea din inimă, nu dorea să posede nimic şi mergea cu mintea departe în timp şi spaţiu, era menit a rămîne de-a pururea străin şi singur. Rousseau se plînge adeseori de singurătatea lui. Sociabilul Diderot, mai întîi prieten şi apoi duşman neîmpăcat al eternului solitar, replică răutăcios acestuia : „Numai omul rău e singur". Dar Diderot nu are dreptate : Rousseau nu este rău ; Rousseau e mai bun decît toţi contemporanii săi ; dar Rousseau e singur fiindcă e străin. Obsesia neapartenenţei lui la nici o familie, la nici un neam, la nici o ţară îl va urmări o viaţă întreagă pe acela care se va numi pe sine „cetăţean al Genevei", dar va fi renegat de patria lui şi va alerga ani amari de-a rîndul, urmărit de jandarmi şi de sentimentul iremediabil al solitudinii lui.

Rousseau caută să împlînte rădăcini undeva şi, fiindcă e respins de toate mediile sociale (respins, dar temut, admirat şi exercitînd asupra lor o seducţie ciudată), el află un adăpost, măcar imaginar, în acea patrie a tuturor care e natura. Străinul Jean-Jacques se visează pe sine om singur al unei lumi neîntinate de alţi paşi, locuitor al pădurilor virgine şi al unui pămînt, care nu cunoaşte încă „inegalitatea socială" şi „efectul corupător al civilizaţiei şi al artei".

Dar civilizaţia există, pactul social a fost cîndva încheiat — şi Rousseau ştie că nu se mai poate trece peste această etapă. Străinul Jean-Jacques, sărac şi rătăcitor, într-o lume bogată şi stabilă, legată cu ancore mari de pămînt prin instituţia proprietăţii, se simte supus forţelor oarbe, care poruncesc într-o societate pervertită. Întrebat de baronul d'Holbach, filozof materialist şi progresist, dar om de afaceri cu mare stare, de ce nu vrea să răspundă invitaţiilor sale, Rousseau îi replică bancherului, cu ură şi dispreţ : „Eşti

Scanned with OKEN Scanner

prea bogat“ [1]. Bogații sînt stăpîni. Rousseau — sărac, dar liber — știe că omul nu se mai poate întoarce la „starea de natură“ ; de aceea construiește planul unei societăți pe care o socoate în stare să redea pe om sie însuși și să facă să coincidă, o dată pentru totdeauna, ordinea firii cu aceea a unei juste civilizații.

Temele morale sînt destul de greu de izolat în opera lui Rousseau de cele politice. Gîndirea lui Rousseau este, în chip firesc, o gîndire politică. „Mă veți întreba — scrie el — dacă sînt principe sau legiuitor pentru a scrie despre politică. Vă voi răspunde că nu, și că tocmai de aceea scriu despre politică. Căci, dacă aș fi principe sau legiuitor, nu mi-aș pierde timpul spunînd ce trebuie făcut ; aș face sau aș tăcea.“ [2] Rousseau e poate primul cetățean modern care știe că orice act al vieții este, implicit, și un act politic. El știe acest lucru pentru că făcea parte, la origine, dintr-o anumită categorie socială, deosebit de persecutată în vechiul regim, aceea a micilor producători pauperizați [3]. Pe aceștia, Marx îi numea „părinții clasei muncitoare actuale“ [4].

Există un unghi de vedere care ne îngăduie să studiem concepția morală a lui Rousseau fără a o dezintegra din aceea politică, ci dimpotrivă, sprijinind-o și completînd-o prin aceasta. Mi se pare că privirea noastră, avînd drept obiect operele teoretice ale lui Rousseau, trebuie să treacă în acest scop prin cele autobiografice și intime. La lumina acestora din urmă, principiile etico-politice ale lui Rousseau capătă un

---

[1] *Confessions*, Ed. de la Pléiade, Paris, 1956, VIII, p. 364. Revoluția franceză, în etapa ei iacobină, va pedepsi în spirit rousseauist „crima de avuție“ (*„le crime de l'opulence“*). (V.M. Leroy, *op. cit.*, p. 58.)

[2] *Confessions*, I, p. 5.

[3] V. Jean Bruhat, *Histoire du mouvement ouvrier français*, Ed. Sociales, Paris, 1952, T. I, p. 53, și Germaine et Claude Willard, *op. cit.*, p. 117.

[4] K. Marx, *Le Capital*, Ed. Soc., Paris, 1950, I, 3, p. 175.

Scanned with OKEN Scanner

grad de individualizare şi se constituie totodată într-un portret al omului şi într-un tablou de moravuri.

„Am făurit un proiect cu desăvîrşire nou şi care, o dată executat, nu va avea imitatori. Doresc să arăt semenilor mei un om în tot adevărul naturii ; şi acest om voi fi eu. Eu singur. Îmi simt inima şi cunosc şi oamenii. Ca mine n-am întîlnit pe nici un altul." [1] Astfel începe, cu oarecare grandilocvenţă şi grandomanie, *Confesiunile*. Unicitatea pe care o deploră Rousseau — şi de care este, în taina inimii lui, mîndru — constă în capacitatea sa de a simţi. Prima trăire pe care şi-o aminteşte filozoful este aceea a sentimentului : „Nu aveam nici o idee despre lucruri, dar sentimentele îmi erau toate cunoscute. Nu concepusem nimic şi simţisem totul" [2] — spune Rousseau despre copilul Jean-Jacques. Şi apoi, o viaţă întreagă, Rousseau va „simţi", cu o acuitate, o precizie şi o intensitate încă nemaiîntîlnite pînă la el. Această experienţă a sentimentului, Rousseau o va generaliza şi o va constitui ca fundament al oricărei vieţi psihice. Şi nu numai a vieţii psihice, ci chiar a vieţii, pur şi simplu : „A exista înseamnă a simţi".

Numai că Rousseau concepe sentimentul nu ca pe un mod al cunoaşterii (astfel cum făcea Pascal), ci ca pe o condiţie a ei, un reflector aprins, care luminează realitatea şi acordă obiectelor un relief deosebit. „Nu ştiu să văd — spune Jean-Jacques — decît în măsura în care sînt mişcat." [3] Uneori lumina aceasta emisă de reflectorul „inimii" e însă prea puternică, şi atunci obiectele se şterg inundate de atîta strălucire. Abia cînd explozia luminoasă se potoleşte şi se atenuează, cunoaşterea devine din nou posibilă : „S-ar zice — spune Rousseau — că inima şi mintea mea nu aparţin aceluiaşi individ. Sentimentul, mai iute decît fulgerul, îmi umple sufletul ; dar în loc să mă lumineze, mă arde şi mă orbeşte. Simt totul şi nu văd nimic. Sînt

---

[1] *Confessions*, I, p. 5.
[2] *Idem*, I, p. 8.
[3] *Lettre au Maréchal de Luxembourg*, 20 févr. 1763.

Scanned with OKEN Scanner

aprins, dar amuţit ; trebuie să-mi regăsesc sîngele rece pentru a putea gîndi." [1]

Sentimentul nu e însă numai o lumină aruncată asupra realităţii, ci şi o punte de înţelegere între oameni. Pe drumul acesta trec raţionamentele ; sentimentul este acela care deschide poarta minţii cu cheia inimii. „Nu vreau să argumentez şi nici să încerc să vă conving ; vă expun, pur şi simplu, ce gîndesc în simplitatea inimii mele. Întrebaţi inima voastră în timp ce vă vorbesc. Nu vă cer altceva." [2]

Sentimentul este, astfel, totodată vehicolul cunoaşterii şi acela al valorilor morale. Acestea nu se altoiesc şi nu pot creşte pe stări pasionale. „E o mare greşeală — spune Rousseau — să împărţim pasiunile în îngăduite şi în neîngăduite, pentru a le accepta pe unele şi a le respinge pe celelalte. Toate sînt bune, dacă le stăpînim. Toate sînt rele, dacă ele ne stăpînesc pe noi." [3]

Numai că pasiunile vorbesc mai puternic în omul firesc, în acela pe care civilizaţia abia l-a atins şi, prin urmare, l-a corupt în mai mică măsură. Rousseau ajunge la această convingere comparînd experienţele maturităţii lui cu acelea pe care le făcuse odinioară, cînd, tînăr rătăcitor, se îmbăiase în apele marelui ocean popular. „De ce oare — se întreabă el — întîlneam în tinereţea mea atîţia oameni de treabă, iar acum, într-o vîrstă mai înaintată, întîlnesc atît de puţini ? Să nu mai existe cumva asemenea făpturi ? Nu. Dar astăzi le caut într-o altă lume decît aceea pe care o frecventam pe atunci. În popor marile pasiuni vorbesc din cînd în cînd, iar sentimentele firești nu încetează nici o clipă de a se face auzite. În clasele suspuse, ele sînt cu desăvîrşire înăbuşite şi, de sub masca sentimentului, nu vorbesc decît interesul şi vanitatea." [4]

---

[1] *Confessions*, III, p. 111.
[2] *Emile*, IV, *Profession de foi du vicaire savoyard.*
[3] *Idem*, 94.
[4] *Confessions*, IV, p. 144.

Scanned with OKEN Scanner

Tocmai de aceea, cînd Rousseau scrie un tratat de educaţie, care este în fapt un tratat de morală, el închipuie pe Emil, omul ideal — o făptură creată de Rousseau din amintirile lui Jean-Jacques, din regretele lui şi ca o ilustrare a doctrinei filozofului — ca pe un „om sensibil", unul a cărui minte e mereu stropită de marile ape ţîşnitoare ale sentimentului. Sensibilitatea lui Emil îşi are izvorul într-o senzorialitate vie, care, cînd va lua cunoştinţă de sine, va deveni senzualitate. „Ne naştem sensibili — spune Rousseau — şi, încă din primele zile ale vieţii noastre, sîntem impresionaţi în chip diferit de obiectele care ne înconjoară. Îndată ce devenim conştienţi de senzaţiile noastre, sîntem dispuşi să alergăm după obiectele capabile de a le produce sau să fugim de ele, mai întîi, după cum acestea ne sînt plăcute sau neplăcute, apoi după potrivirea sau nepotrivirea pe care o observăm între noi şi ele, în sfîrşit după cum ele se adaptează sau nu concepţiei noastre despre fericire sau perfecţiune, dată nouă de către raţiune. Aceste dispoziţii sporesc şi se întăresc pe măsură ce devenim mai sensibili şi mai luminaţi ; dar, constrînşi de deprinderi, ele se alterează mai mult sau mai puţin prin contactul cu opiniile celorlalţi. Înaintea acestei alterări, ele sînt ceea ce aş numi natura în noi." [1]

Natura în om este, aşadar, după Rousseau sensibilitatea, la început primitivă, apoi orientată spre fericire de către raţiune. Înainte de a vedea rolul pe care Rousseau îl acordă raţiunii în viaţa omului şi în viaţa grupului social, să vedem în ce măsură valorile morale, ele însele, sînt dependente de viaţa afectivă. Şi aci, Rousseau face declaraţii de o limpezime desăvîrşită. (Lucrul trebuie subliniat, căci una dintre temele polemicilor dreptei împotriva lui Rousseau e aşa-zisa lui confuzie [2].) „Dacă ar fi aci locul potrivit — spune el în *Emile* — aş încerca s-arăt cum din primele mişcări

[1] *Emile*, I, 2.

[2] În această privinţă trebuie citată fraza melancolică a lui Rousseau : „Nu cunosc arta de a fi limpede pentru cei care nu vor să fie atenţi" (*Contractul social*, III, 1).

Scanned with OKEN Scanner

ale inimii izvorăsc primele vorbe şoptite de către conştiinţă şi cum din sentimentele de iubire şi de ură se nasc primele noţiuni ale binelui şi răului : aş demonstra că *dreptatea* şi *bunătatea* [1] nu sînt numai cuvinte abstracte, simple concepte morale alcătuite de către judecată, ci afecte luminate de raţiune, un progres al sentimentelor noastre primitive, căci nici o lege naturală nu poate fi stabilită numai prin raţiune, independent de conştiinţă ; tot dreptul natural este o himeră, dacă nu e întemeiat pe o nevoie firească a inimii." [2]

Inima este deci aceea care, de nu stabileşte, apoi furnizează elementele viitoarelor criterii morale. Problema morală apare la om atunci cînd acesta intră în contact cu semenul lui. Binele şi răul sînt reacţii ale eului faţă de celălalt. „Atîta vreme cît sensibilitatea lui (Emile) funcţiona în raport cu individualitatea sa, nimic moral nu se ivea în acţiunile lui ; numai cînd a prins să se extindă în afara lui, au apărut sentimentele, apoi noţiunile binelui şi răului care făcură din el un om adevărat, parte integrantă a speţei lui." [3] Omul se cunoaşte, aşadar, ca fiinţă morală, cunoscînd pe ceilalţi ; conştiinţa binelui şi a răului e o reacţie altruistă, opusă egoismului primitiv. Dar reacţia aceasta este o reacţie afectivă, nu raţională. „Actele conştiintei — spune Rousseau — nu sînt judecăţi, ci sentimente. Ideile ne vin din afară, dar sentimentele care le apreciază se află în noi şi numai prin ele singure aflăm dacă între lucruri şi noi există o potrivire sau o nepotrivire, dacă trebuie să fugim de ele sau să ne apropiem... Nu cred deci, prietene, că este cu neputinţă de a explica, prin consecinţele naturii noastre, principiul imediat al conştiinţei, independent de raţiune..." „Conştiinţa este un instinct moral ; cînd afirmăm că el există ne folosim de mărturia interioară, de vocea conştiinţei care depune în favoarea ei înseşi." [4]

---

[1] Subliniat de Rousseau.
[2] *Emile*, IV, 59.
[3] *Ibidem*.
[4] *Idem, Profession de foi du vicaire savoyard*, 46.

Scanned with OKEN Scanner

Omul moral este, aşadar, omul social. Conştiinţa se trezeşte în prezenţa celorlalţi şi abia atunci secretă criteriile binelui şi ale răului. Dar ceea ce îi apropie pe oameni unii de ceilalţi sînt suferinţele lor. Marea solidaritate umană a fost alcătuită, la origini, şi a continuat să fie, mai apoi, din durere. „Slăbiciunea omului îl face sociabil ; mizeriile noastre comune trezesc în noi sentimentul omeniei... Orice afecţiune e un semn de nemulţumire interioară... Gingaşa noastră fericire se naşte astfel din însăşi infirmitatea noastră.“ [1]

Şi tocmai de aceea, Emile, pentru a fi fericit, trebuie să iubească. Dragostea, în sensul cel mai larg al cuvîntului, e izvorul fericirii şi al virtuţii. Ea este completare a personalităţii şi scop al ei. Dar virtutea nu e acceptare a propriei naturi, ci luptă. „Copilul meu, îi spune Jean-Jacques discipolului său, nu există fericire fără curaj şi virtute fără luptă.“ [2] Omul moral s-a născut în clipa în care sensibilitatea a fost orientată spre „celălalt“. Conştiinţa, creatoarea noţiunilor de rău şi bine, e un aspect, cel mai preţios şi mai înalt, al vieţii afective. Dar virtutea este produsul incidenţei dintre raţiune şi sentimente. „Ce este oare omul virtuos ? — se întreabă Rousseau. Este acela care ştie să-şi înfrîngă afecţiunile... vrei să trăieşti fericit şi înţelept ? Extinde legea necesităţii la lucrurile morale : învaţă să pierzi ceea ce îţi poate fi răpit... vei simţi astfel că omul, căruia totul îi scapă, nu se bucură decît de ceea ce e în stare să piardă.“ [3]

Avem, aşadar, nevoie de raţiune pentru a introduce necesitatea în ordinea morală. Jean-Jacques ştie din propria lui experienţă că un om care se lasă pradă instinctelor şi sentimentelor sale poate apuca pe căile cele mai şerpuitoare şi mai primejdioase. Sufletul lui Rousseau este unul încărcat de remuşcări. Cîndva, cînd era foarte tînăr, şi îşi cîştiga viaţa ca valet într-o casă aristocratică, furase o panglicuţă trandafirie cu margini argintii. Dar panglicuţa fusese căutată şi servi-

[1] *Emile*, IV.
[2] *Idem*, V, 94.
[3] *Ibidem*

Scanned with OKEN Scanner

torii cercetați ; Jean-Jacques, înspăimîntat, dăduse vina pe Marion, o fetișcană care slujea la aceiași stăpîni. Pînă la urmă, tinerii se aleseseră cu o mustrare : „contele de La Roque se mulțumi a ne spune că conștiința celui vinovat îl va răzbuna îndestul pe inocent. Profeția nu i-a fost zadarnică ; zi cu zi ea se împlinește“ [1], scrie Rousseau cu zeci de ani mai tîrziu.

Sensibilitatea, fără de care cuceririle rațiunii nu pot fi comunicate și, la drept vorbind, nici n-au preț, e în stare să spulbere personalitatea, împingînd-o în experiențe stranii și uneori vinovate, care pot păta indelebil conștiința. Rațiunea trebuie atunci să intervină ca o frînă și un far.

Dar rațiunea e un rod al vremii și al vîrstei. Pe plan istoric și pe plan psihologic ea apare cu întîrziere. Sălbaticul sau copilul nu se pricep s-o folosească. Copilăria este „somnul rațiunii“ [2]. Odihna aceasta trebuie respectată și ferită. O dată cu pubertatea începe însă viața socială, care o presupune pe aceea morală. Ordinea morală implică cu necesitate ordinea rațională. *Social, moral, rațional* sînt concepte indisolubil legate în realitate. „Adevărul moral nu e ceea ce este, ci ceea ce este bine.“ [3] Și tocmai de aceea, Rousseau se adresează astfel discipolului său : „Poruncește, o, Emil, inimii tale, și vei fi fericit !“ [4]

Rousseau este, așadar, adeptul unei morale raționale, întărită și susținută de prezența sentimentului, de mișcările vii și puternice ale inimii, dar orientată și ordonată de către rațiune. [5] Și, la drept vorbind, Rousseau nici n-ar fi putut gîndi altfel, căci cum s-ar putea

---

[1] *Confessions*, II, pp. 83—84.
[2] *Emile*, II, 21.
[3] *Idem*, 357.
[4] *Idem*, V, 94.
[5] Asupra rationalismului lui Rousseau. v. lucrările lui R. Derathé, *J. J. Rousseau et la science politique* (1950) și *Le rationalisme de J. J. Rousseau* (1948). Într-această din urmă lucrare, Derathé observă că „(la Rousseau) rațiunea nu se opune... niciodată sentimentului, dar aproape totdeauna revelației... La Rousseau nu există, ca la Pascal, antiteză între inimă și rațiune și singurul text unde el le opune *(La Nouvelle Héloïse*, II, 20) constituie o apologie a rațiunii“ (pp. 37—38).

Scanned with OKEN Scanner

concepe un pedagog, într-atît de complezent faţă de fire, încît să nu nădăjduiască a o putea modifica, sau un revoluţionar a cărei doctrină să fie, măcar şi pe unele planuri, o doctrină a acceptării ?

Şi totuşi, omul Rousseau a fost adeseori învinuit de complezenţă faţă de sine însuşi, iar filozofului i s-a reproşat încrederea nemărginită arătată instinctului moral. În sprijinul acestui portret, al unui Rousseau lăsîndu-se s-alunece pe panta firii lui fără împotrivire şi teoretizînd dulcele consimţămînt dat propriilor sale instincte, se citează scrisoarea filozofului către Mirabeau, cu fraza ei semnificativă : „mă las dus de impresia momentului fără de rezistenţă şi chiar fără de scrupul, dat fiind că nu mă îndoiesc nici o clipă că inima mea iubeşte numai ceea ce este bine.“ [1]

Citatele extrase dintr-o operă bogată, îndemînatic organizate, pot să dovedească ceea ce oamenii de rea-credinţă încearcă să stabilească drept premisă. E cazul amoralităţii lui Rousseau, mit inventat de către filozofii mişcării de dreapta, care fac aceluia ce-a scris *Contractul social* onoarea de a-l lua drept una dintre cele mai însemnate ţinte ale urii lor. [2]

---

[1] 25 martie, 1767, v. *Revue de Paris*, 15 sept., 1923, *Lettres inédites de Jean-Jacques Rousseau recueillies par Th. Dufour.*

[2] Asupra campaniei polemiştilor de dreapta împotriva lui Rousseau, v. lucrarea lui A. Schinz, *La pensée de J. J. Rousseau* (Alcan, Paris, 1929). În *Introducere*, Schinz a făcut un inventar complet al atacurilor îndreptate împotriva lui R., acestea, întreţindu-se cu prilejul bicentenarului naşterii lui Jean-Jacques (1912). Intelectualii partidelor de dreapta, nu numai din Franţa, dar şi din ţările străine, au copleşit atunci pe R. cu ocări. Iată cîteva dintre acestea : „criminalul R.“ (Fryman) ; „infirmul moral“ (Bourget) ; „duşmanul Franţei“ (Ch. Maurras) ; „cîinele de circ“ (Dolfuss) ; „nebunul şi maimuţa“ (Léon Daudet) ; etc. Un asemenea succes postum este rar şi — am zice — unic.

În 1962, cu ocazia împlinirii celor 250 de ani de la naştere, în jurul lui Rousseau s-a alcătuit o unanimitate de admiraţie. Numai că admiraţia aceasta a fost — în ce priveşte cercurile de dreapta — prilejul construirii unor noi sofisme. Congresele şi colocviile închinate lui Rousseau au fost mobilizate de nenumărate comunicări închinate *„solitarului“*, care afla în natură şi în vis ocaziile *„evaziunii“*. Opera lui Rousseau s-a constituit astfel încă o dată într-un loc de răspîntie şi de luptă, unde poziţiile adverse s-au întîlnit şi s-au ciocnit.

Scanned with OKEN Scanner

Astfel, neotomistul Jacques Maritain, în cartea sa intitulată *Trei reformatori,* acuză pe Luther, Descartes şi Rousseau de a fi autorii morali ai răsturnării vechiului regim. Feudalitatea şi Biserica au fost lovite, mai întîi în metafizica şi apoi în morala lor, de către cei trei „reformatori". Cel mai vinovat dintre toţi este, desigur, Luther, după care urmează îndată, în ordinea crimei, Rousseau. Un fir îi leagă pe aceştia doi, un fir care trece prin cartezianism.

Astfel încadrată, gîndirea lui Rousseau şi, în primul rînd, etica sa sînt privite de Maritain prin lentilele deformate ale unei uri atît de proaspete, încît aceasta ne face să înţelegem cît de viu, de puternic şi de actual e încă mesajul lui Rousseau. Pentru a-l compromite pe filozof, Maritain construieşte mitul amoralităţii lui Jean-Jacques, de care am vorbit mai înainte.

„Privilegiul propriu al lui Jean-Jacques — spune Maritain — este resemnarea faţă de el însuşi. El se acceptă, pe el şi cele mai josnice contradicţii ale sale, întocmai precum credinciosul se supune voinţei lui Dumnezeu ; consimte să fie, totodată, da şi nu ; poate s-o facă în măsura în care admite să decadă din starea de raţiune şi să lase să zacă, astfel precum se află, fragmentele izolate ale sufletului său. Sinceritatea lui Jean-Jacques şi a prietenilor lui consistă în a nu atinge ceea ce descoperă în sine, în fiece clipă a vieţii, de teamă ca nu cumva să-şi altereze fiinţa." [1] Şi iată-l pe Maritain construind un Rousseau totodată materialist şi senzualist, filozof antiraţionalist, prin excelenţă. Rousseau — spune Maritain — „nu domină raţional realul", se dovedeşte „laş faţă de (acelaşi) real..., se mulţumeşte să-şi viseze viaţa", iar atunci cînd afirmă dorinţa de a se reînnoi pe sine, „e vorba de o reformă artistică a personalităţii sale şi nu de una morală". În sfîrşit, după procesul ideilor etice ale lui Rousseau, Maritain face pe acela al credinţei religioase a acestuia. „Ah — spune Maritain — cu ce libertate se comportă Rousseau faţă de Fiinţa Eternă !... Fiindcă efectiv

[1] Jacques Maritain, *Jean-Jacques ou le Saint de la Nature*, în vol. *Trois réformateurs*, Plon, Paris, 1925, p. 139.

Scanned with OKEN Scanner

această Ființă Eternă nu este decît un alt nume al Conștiinței, Dumnezeul imanent al filozofiei romantice." [1]

„Apocalipsa Revoluției Franceze" este astfel rezultatul „convergenței finale a acestor curente (protestantism, cartezianism și rousseauism)... Ne aflăm aci în prezența unor rupturi provocate asupra cîtorva puncte deosebite, de către forțe care se încrucișează și se amestecă, dar tind în fapt la distrugerea unei aceleiași ordini și a unei aceleiași vieți." [2] Mai înainte ca Maritain să fi făcut aceste afirmații, Paul Janet declarase cu oroare: „Rousseau este, fără doar și poate, întemeietorul comunismului modern" [3].

Iată limpede rostită fraza-cheie a acestei atît de vii polemici împotriva unui gînditor mort acum două veacuri: „Rousseau este întemeietorul comunismului modern". Trecînd peste exagerarea măgulitoare a afirmației, să stabilim o relație necesară de idei: întemeietorul comunismului nu poate fi, pentru filozofii burgheziei conservatoare, decît un individ amoral. Căci cum ar putea fi altfel considerat un om, care lovește nu numai în privilegiile lumii feudale și în monarhia absolută — cum făcuseră Montesquieu, Voltaire și Diderot — dar și în acea instituție a vechiului regim, care a străbătut cu succes „apocalipsa Revoluției Franceze" și a fost cu plăcere moștenită de către clasa dominantă a veacurilor următoare în Franța: e vorba de sacro-sancta proprietate?

În veacul al XVII-lea, numai Pascal îndrăznise să condamne proprietatea. Într-al XVIII-lea, în ajunul revoluției, numai Rousseau o hulește. Voltaire, cămătar și moșier, o apără energic. [4] Diderot afirmă și el că „proprietatea face pe cetățean" [5], iar Necker socoate că „proprietatea este unul dintre elementele moralei universale".

---

[1] Jacques Maritain, *op. cit.*, pp. 142—156.
[2] *Idem*, p. 134.
[3] P. Janet, *Origines du socialisme contemporain*, p. 119.
[4] *Dictionnaire philosophique*, art. *Dieu.*
[5] *L'Encyclopédie*, art. *Représentants.*

Scanned with OKEN Scanner

Rousseau gîndeşte altfel. Proprietatea — socoate el — stă la originea inegalităţii sociale, deci a nedreptăţii şi a multelor suferinţe cărora omul le-a fost de atunci încoace hărăzit. „Primul (om) care a împrejmuit o grădină şi căruia i-a trecut prin minte să spună : *acesta este locul meu* ; primul, care a găsit oameni destul de naivi pentru a-l crede, a fost adevăratul întemeietor al societăţii civilizate. De cîte crime, războaie şi măceluri, de cîte mizerii şi de cîte orori n-ar fi scutit omenirea acela care, smulgînd ţepuşii şi umplînd şanţul, ar fi strigat semenilor săi : feriţi-vă să-l ascultaţi pe acest mincinos ; sînteţi pierduţi dacă uitaţi că roadele sînt ale tuturor şi că pămîntul nu este al nimănui.“ [1]

Gestul acesta simbolic al îngrădirii — pe care Rousseau îl împrumută unui singur individ — e începutul „înstrăinării“ omului. O forţă care se va dezvolta în afară de voinţa fiecăruia va apăsa pe fiecare. Libertăţii i se va opune proprietatea. Voltaire spune : „*Liberty and property*. Aceasta este deviza engleză. E mai bună decît *Saint-Georges et mon droit* sau *Saint Denis et Mont-Joie*. E strigătul naturii.“ [2] Nu, răspunde Rousseau, starea de natură nu cunoştea instituţia proprietăţii : „...ţarinele roditoare au fost stropite cu sudoarea oamenilor, şi sclavia şi sărăcia au încolţit şi au crescut o dată cu holdele.“ [3]

Înseamnă aceasta oare că omul ar fi trebuit să trăiască veşnic într-un stadiu de precivilizaţie ? Nicidecum, spune Rousseau, care are — în raport cu dubletul natură-societate — aceeaşi atitudine cîştigată şi faţă de noţiunile sentiment-raţiune. Derathé are dreptate să observe că : „Rousseau gîndeşte la fel despre societate, ca şi despre raţiune. E adevărat că viciile noastre (socoate el) se nasc din viaţa socială, dar aceasta nu înseamnă că viaţa socială ar fi rea în ea însăşi. Numai societatea rău guvernată corupe omul. O dată cu bunele instituţii se nasc dreptatea şi virtutea.

---

[1] *Discours sur l'inégalité*, II.
[2] *Dictionnaire philosophique*, art. *Propriété*.
[3] *Discours sur l'inégalité*, II.

Scanned with OKEN Scanner

Tot astfel sofismele sînt rodul unei raţiuni depravate, care nu se mai sprijină decît pe ea însăşi şi tocmai de aceea e supusă pasiunilor." [1]

Pactul social încheiat cîndva a fost greşit încheiat, căci el a înlăturat suveranitatea fiecăruia, în favoarea unuia singur, ce urma să guverneze. Dar, „pentru Rousseau, suveranitatea este un drept inalienabil, imprescriptibil, care nu poate sălăşlui decît în corpul naţiunii, şi nu se cade a fi încredinţat unui singur om" [2]. „Este împotriva naturii şi împotriva raţiunii ca o fiinţă oarecare să se nimicească pe sine însăşi. Dar nimic pe lume nu poate compensa pentru om pierderea libertăţii lui, din moment ce aceasta este unealta conservării şi, prin urmare, unul dintre elementele constitutive ale fiinţei sale." [3] Astfel încît, statul „trebuie să fie întemeiat pe o putere comună şi pe o voinţă generală, care să susţină această putere, şi aplicarea uneia asupra celeilalte defineşte suveranitatea. De aci se vede că suveranul nu poate fi, prin natura sa, decît o persoană morală şi nu poate avea decît o existenţă abstractă şi colectivă. Ideea legată de acest cuvînt nu poate fi unită cu aceea de simplu individ." [4] Şi tocmai de aceea „constituţia statului nu se cuvine a fi decît republicană".

„Dacă legile naţiunilor ar putea avea, întocmai ca acelea ale naturii, o inflexibilitate pe care nici o putere omenească să nu fie în stare s-o învingă, atunci dependenţa oamenilor ar fi asemenea cu aceea a lucrurilor ; republica ar uni avantajele stării naturale cu acelea ale stării civilizate : libertăţii, care scuteşte pe om de vicii, i s-ar adăuga moralitatea, care-l ridică pînă la virtute." [5] Căci, dacă sălbaticul este bun, apoi numai civilizatul e virtuos. „El (Emile, trecut de la copilărie, adică de la starea de natură, la vîrsta adultă,

---

[1] R. Derathé, *Le rationalisme de J. J. Rousseau*, Presses Universitaires, Paris, 1948, p. 167.

[2] R. Derathé, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1950, p. 257. În acest punct Rousseau se opune şcolii „dreptului natural".

[3] R. Derathé, *op. cit.*, p. 265.

[4] *Contrat social*, II, I.

[5] *Emile*, II, 52.

Scanned with OKEN Scanner

care implică societatea) învață să se lupte cu sine, să se învingă, să jertfească interesul său interesului comun. Nu este drept a spune că nu trage nici un folos din legi ; ele îi dau curajul de-a fi drept, chiar și în mijlocul celor răi.“ [1] Și astfel, libertatea firii se reface, mai completă și mai frumoasă, înlăuntrul unei societăți bine guvernate. „Omul e mai liber prin pactul social decît în starea de natură“ [2], căci ceea ce lezează libertatea sînt „violențele particulare“ ; prin pactul social, omul obține libertatea civilă, echivalent al independenței naturale, căreia i se adaugă „libertatea morală, singură în stare de a-l face pe om propriul său stăpîn.“ [3]

Dar construcția politică a lui Rousseau, tinzînd evident către un stat egalitar, este una avînd drept corelativ o etică în primul rînd antiburgheză. Antipatia lui Rousseau față de burghezie este spontană, directă, necugetată ; „este unul dintre acei oameni ai zilelor noastre, un francez, un englez, un burghez, un nimic“ [4] — scrie într-un rînd Jean-Jacques. Atacurile date de către Rousseau împotriva proprietății sînt susținute pe plan subiectiv de oroarea pe care filozoful o resimte față de omul bogat. Am văzut replica dată lui d'Holbach. Ea nu este rezultatul unei clipe de rea dispoziție, ci al unei dispoziții permanente : „bogații și sofiștii, adică dușmani virtuții și ai bunului-simț“ [5], scrie filozoful. Regelui Poloniei, care făcuse obiecții *Discursului asupra inegalității,* Rousseau îi răspunde :

---

[1] *Emile,* V, 2.

[2] *Lettres écrites de la Montagne,* V.

[3] *Contrat social,* I, 8. Într-un text vestit, Engels urmărește etapele gîndirii dialectice a lui Rousseau („hegeliană înaintea lui Hegel“) aplicată „inegalității sociale“. Aceasta — socoate Rousseau — este rezultatul capacității de perfecționare a omului trecut de la starea naturală la cea socială. Ca atare, ea constituie mai întîi un progres, dar — avînd ca urmare asuprirea — devine regres, pentru ca, prin exagerarea însăși a exploatării, să se nege pe sine, generînd o nouă egalitate, în cadrul „pactului social“. „Asupritorii sînt asupriți — spune Engels. E negația negației.“ (V. *Anti-Dühring,* E.P.L.P., 1952, ed. a II-a, pp. 163—165.)

[4] *Emile.*

[5] Prefață la *Narcise.*

„principalul izvor al răului este inegalitatea ; dintr-aceasta au luat naştere bogăţiile ; cuvintele *sărac* şi *bogat* sînt relative, oriunde va domni egalitatea nemaifiind nici *săraci,* nici *bogaţi*“ [1].

Astfel, într-un veac de triumf burghez, etica lui Rousseau este îndreptată împotriva capitalului, deci a burgheziei. Tocmai din această pricină ea este fundamental deosebită de aceea a celorlalţi trei filozofi ai Luminilor, Montesquieu, Voltaire şi Diderot (acesta cu nuanţe, şovăieli şi presimţiri), care sînt raţionalişti sau empirişti ; în ordinea morală, ei întemeiază conceptele etice fie pe raţiune, fie pe experienţă, fie pe amîndouă aceste mijloace de cunoaştere. Rousseau implică, după cum am văzut, în mod necesar în etica lui sentimentul. „Sentimentalismul“ lui Rousseau a creat acestuia o aură utopică sau pastorală. Faguet numea opera lui Rousseau *„Astreea sociologiei“*. Dar Rousseau nu e, nici prin originile ideilor sale, nici prin concluzia lor, un utopist. J. L. Lecercle arată foarte bine în *Studiul* său *introductiv* la *Emile* în ce măsură apelul la sentiment era unul democratic în veacul al XVIII-lea. „Lui Rousseau — spune Lecercle — i se pare a regăsi acest apel în inima tuturor oamenilor, şi mai ales a oamenilor simpli, la care sofismele filozofiei n-au întunecat lumina firească.“[2] Tot astfel este şi spiritualismul său. „Pentru micul-burghez Rousseau, care ştie cît de înrădăcinate sînt credinţele religioase în inimile oamenilor din popor, materialismul este o doctrină de salon, folositoare oamenilor de lume, care practică o morală hedonistă... *Profesiunea de credinţă a preotului din Savoia* este menită a opune barierele religiei materialismului, care, după părerea lui Rousseau, încurajează corupţia claselor dominante şi ameninţă poporul. Rousseau socoate că excesele fanatismului religios alimentează propaganda materialistă, iar primejdiile materialismului dau argumente fana-

[1] *Réponse au roi de Pologne, duc de Lorraine, sur la réfutation par ce prince de son „Discours“. Oeuvres,* éd. 1822. T. IV, p. 92.
[2] J. J. Rousseau, *Emile ou De l'Education,* Ed. Sociales, Paris, 1958, p. 76.

Scanned with OKEN Scanner

ticilor. Totodată, adversar al financiarilor, al acestor mari-burghezi, ale căror progrese vor aduce noi suferinţe poporului, şi al ordinii feudale arhaice şi absurde, Rousseau respinge în bloc ambele ideologii.“ [1]

Morala lui Rousseau este astfel una populară. Leroy observă, cu bună dreptate, că *Discursurile* sînt pagini ale *Confesiunilor*, pentru cine le citeşte cu atenţie. „Jean-Jacques — spune el — n-a creat din nimica pe omul acesta independent şi asocial : vagabondul primelor vremuri este chiar autorul, un om al naturii, sărac, atît de sărac, atît de sălbatic, atît de neştiutor de toate cele ale lumii, ale lumii bogate, încît e asemenea unui primitiv. Lăsaţi-vă cuceriţi de paginile pasionate ale *Discursurilor* şi veţi înţelege că în aceste adevărate memorii, într-această autobiografie indirectă, unde revolta se desfăşoară în deplină libertate, este enunţat conflictul dintre sărăcie şi societate, pricina pauperităţii. Glorificarea primitivului este glorificarea săracului de astăzi. Iar săracul de astăzi îşi va regăsi demnitatea călcată în picioare, fericirea lui pierdută, nimicind zadarnicile prestigii sociale, banii, nobleţea... ; şi va recuceri adevăratele sale bunuri, acelea ale primelor timpuri, datorită unui regim unde simplitatea vieţii nu va mai fi o decădere, o nenorocire, ci condiţia însăşi a fericirii şi a virtuţii, care nu pot fi despărţite una de cealaltă.“ [2]

Protestul esenţial al lui Rousseau merge astfel împotriva asupririi, a oricărei asupriri, fie şi aceea a noastră de către noi înşine. Lanţurile pe care Rousseau le scutură sînt nu numai ale cătuşelor, dar si ale ancorelor. E drept că într-o pagină, rămasă celebră, filozoful îşi închipuie fericirea ca pe una statornică şi idilică, legată de „o căsuţă rustică, o căsuţă albă cu obloane verzi“, numai că, eternul vagabond, de-ar fi avut căsuţa visurilor sale, poate n-ar fi avut răbdare să prindă rădăcini şi, în nici un caz, n-ar fi consimţit s-o cumpere cu arginţi şi cu suferinţele altora. Căci Rousseau este

---

[1] J. J. Rousseau, *Emile ou De l'Education*, Ed. Sociales, Paris, 1958, p. 75.

[2] M. Leroy, *op. cit.*, p. 154.

astfel făcut încît nu poate, cu nici un chip, accepta şi suporta compromisul, lege nu numai a lumii feudale, ci, mai ales, a lumii burgheze. Cînd în *Scrisoarea* sa *către d'Alembert*, filozoful face portretul satiric al lui Philinte, amicul mizantropului, el pictează pe omul pe care-l urăşte cu mai mare intensitate : „unul dintre acei oameni «oneşti» din lumea bună, ale căror maxime seamănă, ca două picături de apă, cu ale pungaşilor ; unul dintre acei oameni blînzi, moderaţi, care socot că toate merg de minune fiindcă nu le-ar conveni de fel să meargă altfel ; mulţumiţi de toţi, pentru că puţin le pasă de oricine ; unul dintre acei oameni care, aşezaţi în faţa unei mese îmbelşugate, neagă că poporului îi este foame şi care, cu punga plină, socot că e de prost-gust să pledezi pentru săraci ; unul dintre acei oameni care, ascunşi în casele lor bine zăvorîte, ar asista fără să clipească cum întreaga omenire e supusă jafului, prădăciunii şi măcelului, argumentînd cum că Dumnezeu i-a dăruit cu o foarte meritorie blîndeţe, menită a le îngădui să rabde suferinţele altora".

Rousseau nu este un om care să stea „zăvorît în casa lui" cînd omenirea e prădată şi măcelărită. Mai generos decît Mizantropul lui Molière, care nu protestează decît cînd i se fac lui nedreptăţi, filozoful se ridică împotriva relelor ce bîntuie printre oameni. Pentru a le întîmpina pe acestea, Rousseau, nou Don Quijote, părăseşte fericirea lui individuală, „căsuţa albă cu obloane verzi", şi porneşte pe drumurile largi ale lumii. Această hotărîre îi vine uşor s-o ia, căci drumurile le-a străbătut de mic, de cînd calfă la un meşter hain a fugit pe porţile Genevei. De atunci, a mers mereu, a întîlnit mereu nedreptatea, mereu s-a bătut cu ea. Dar în lupta aceasta, Rousseau, protestatarul, n-a fost învins. Căci mesajul lui, auzit de viitor, stă temei unei societăţi unde „nici un suflet nu va fi jertfit altora".

Scanned with OKEN Scanner

UN STOIC ÎNTÎRZIAT: VAUVENARGUES

„Pour exécuter de grandes choses, il faut vivre comme si on ne devait jamais mourir."

Vauvenargues

În timp ce filozofii Luminilor desenau prin succesiunea lor glorioasă o săgeată de foc cu vîrful îndreptat spre Revoluţie, moralişti izolaţi însăilau gînduri despre om. Gîndurile acestea erau adeseori pătrunzătoare, dar, rostite în singurătate, erau menite a fi depăşite şi uitate la margine de drum. E cazul operei gingaşe şi mîndre, dar vetuste a marchizului de Vauvenargues.

Luc de Clapiers, marchiz de Vauvenargues, s-a născut la Aix-en-Provence, la 6 august 1715. Familia sa făcea parte din acea „noblesse de robe", care, cu osebite vicisitudini, deţinuse încă din veacul al XVII-lea o bună parte a puterii în stat. Tînărul nu era însă dintre cei care se bucurau să folosească drepturile hărăzite lor. Meditativ şi melancolic, Vauvenargues ar fi fost în stare să renunţe de bunăvoie la lupta vieţii. O flacără se aprinde totuşi pe la optsprezece ani în sufletul depresiv al tînărului: e flacăra gloriei, hrănită de lecturile exaltate din Plutarh. Sub sugestia eroilor antici, Vauvenargues îmbrăţişează într-un elan de entuziasm cariera militară. O cruntă dezamăgire îl aşteaptă. Timp de unsprezece ani, atîta vreme cît Vauvenargues va purta uniforma albastră a infanteriei regale, el va resimţi această onoare ca pe un penibil jug. Delicatul şi scrupulosul locotenent este gata să se prăbuşească sub greaua disciplină militară.

Scanned with OKEN Scanner

Nu pentru sine i se pare atît de grea. A o aplica altora este un lucru peste puterile sale. „Să pui la arest un soldat pentru că nu şi-a înnodat bine cravata, să loveşti pe un altul în timpul instrucţiei — cînd te gîndeşti că asemenea lucruri pot face plăcere unora!“ — exclamă el cu amărăciune. Lucid şi ironic, timid, rezervat şi trist, Vauvenargues se adaptează greu veselei atmosfere a regimentului. Camarazii îl poreclesc în batjocură „moş Vauvenargues“, şi tînărul nu mîngîie decît un singur vis : să scape de armată, să se stabilească la Paris şi să scrie.

În 1740 reuşeşte în sfîrşit să vadă capitala. Dar, şi aci, Vauvenargues se simte străin şi dezamăgit. El, care hrănea în sufletul lui aspiraţia către o poezie a sentimentelor şi un lirism al ideilor, constată că la Paris „inima a murit şi spiritul singur domneşte“. Şi totuşi, admiraţia nelimitată a acestui tînăr romantic merge către Voltaire, către spiritualul, causticul şi uscatul Voltaire. Prin 1743, Vauvenargues îşi îngăduie să scrie ilustrului filozof. Acesta îi răspunde. O corespondenţă regulată se stabileşte între tînărul necunoscut şi neliniştit şi cel mai răsfăţat poet al Europei.

În 1744, Vauvenargues părăseşte armata şi se fixează la Paris. O face împotriva voinţei tatălui său, care-i taie veniturile. Tînărul este grav bolnav. Suferă de plămîni şi de stomac. Picioarele i se gangrenează în urma degerăturilor de care suferise în timpul dezastruoasei campanii din Boemia. Curînd va orbi. Febril, simţind moartea aproape, îşi strînge notele răzleţe, le adună într-un volum şi reuşeşte să-l tipărească. Îl trimite lui Voltaire. Acesta îi mulţumeşte printr-o scrisoare entuziastă şi spirituală, care se sfîrşeşte cu o delicată obiecţie : „Sînt lucruri (în acest volum) — spune Voltaire — care nu se potrivesc cu filozofia mea. Oare nu poţi adora Fiinţa Supremă fără a te călugări ? *(sans se faire capucin)*. Dar n-are a face. Tot restul mă încîntă. Eşti acela în care nu mai îndrăzneam să nădăjduiesc. Te implor să mă iubeşti.“ [1] Exemplarul

[1] Vauvenargues, *Oeuvres*, éd. Varillon, Paris, 1929, T. III, pp. 824—825, martie, 1746.

Scanned with OKEN Scanner

primit, Voltaire îl umple cu note marginale şi-l trimite îndărăt autorului. Acesta pregăteşte o a doua ediţie, unde urmează să ţină seamă de obiecţiile ilustrului filozof. Succesul venise însă prea tîrziu. Vauvenargues îşi ascunsese cu grijă boala, precum îşi ascunsese şi sărăcia. Moare, tăcut şi resemnat, la 28 mai, 1749.

Dacă biografia lui Vauvenargues ocupă un loc mai mare decît s-ar cuveni în acest scurt capitol este pentru că opera, fragmentară şi incompletă, a gînditorului mort prea tînăr constituie ea însăşi o biografie spirituală a lui, strîns legată de om, de firea sa ciudată şi închisă, de împrejurările vitrege ale unei vieţi neizbutite. Opera lui Vauvenargues se compune din notele nesistematizate, în bună parte, ale unui gînditor stoic, care ar fi fost totodată discipolul lui Descartes şi al lui Pascal. Dacă ideile strict filozofice exprimate în *Tratatul asupra liberului-arbitru, Răspunsurile asupra consecinţei necesităţii, Imitaţia lui Pascal* şi *Meditaţii asupra credinţei* ne apar astăzi ca simple izbucniri ale unor crize de conştiinţă tinereşti, care nu şi-au găsit încă o exprimare originală şi nici n-au reuşit să se închege într-un şir de gînduri riguros legate, *Reflecţiile, Maximele* şi *Caracterele* au rămas opere semnificative ale veacului al XVIII-lea. Ele se încadrează în acel „curent al sensibilităţii", care, deopotrivă cu curentul raţionalist şi critic, străbate veacul al XVIII-lea şi duce la revoluţie. În multe privinţe, Vauvenargues e un precursor al lui Rousseau, un Rousseau timid şi fără vlagă, învins înainte de a fi luptat.

Vauvenargues acordă, într-adevăr, în opera sa de moralist o evidentă preferinţă instinctului şi sentimentului, în detrimentul raţiunii şi facultăţilor reflexive. Pentru Vauvenargues, ca şi pentru Pascal, instinctul şi sentimentul constituie facultăţi de cunoaştere. Ele ar fi în stare să procure o certitudine imediată şi completă. În timp ce raţiunea procedează prin tatonări şi etape, instinctul oferă omului adevărul dintr-o dată şi cu evidenţă. „Instinctul bine orientat nu are nevoie de ra-

Scanned with OKEN Scanner

ţiune ; el o acordă.“ [1] Tot astfel stau lucrurile şi în ce priveşte sentimentul : „Marile idei îşi au rădăcinile în inimă“, iar „raţiunea ne înşeală mai adeseori decît natura“ [2].

Vauvenargues nu pledează, de altfel, împotriva raţiunii, dar el socoate că aceasta nu are eficacitate decît atunci cînd este susţinută de către sentiment. „Raţiunea şi sentimentul se sfătuiesc şi se înlocuiesc reciproc. Cine nu consultă decît pe unul şi renunţă la celălalt se lipseşte în chip nesăbuit de o călăuză.“ [3]

Pascalian în materie de cunoaştere, pe tărîmul moralei Vauvenargues se dovedeşte a fi mai degrabă un discipol al lui Descartes. Ştim cît de aspru se arătase Pascal faţă de pasiuni. Nici chiar cele mai nevinovate nu găseau iertare în ochii lui. Străvechiul Adam şi păcatul său ameninţă omul cu prilejul oricărei pasiuni, chiar şi a uneia inocente, socotea Pascal. „Cînd ne mînă pofta, uităm pe loc îndatoririle noastre. O carte ne place, o citim — şi iată că dăm pradă uitării alte lucruri. Tocmai de aceea, cînd în sufletul nostru se iveşte o dorinţă, să născocim degrabă o sarcină nesuferită... astfel ne vom întoarce pe loc la datoria noastră.“ [4]

Asemenea precepte ascetice, chiar de nu erau urmate decît de foarte puţini, puteau fi teoretic acceptate în Franţa jansenistă a anilor 1660. Cu cincizeci de ani mai tîrziu, ele par, pur şi simplu, barbare şi absurde. Orice atitudine „antinaturală“ este, de altfel, respinsă ca un sofism strîmb al conştiinţei. Astfel stau lucrurile şi cu celebrul final al *Principesei de Clèves,* romanul doamnei de La Fayette. Eroina acesteia, pentru a nu-şi călca concepţia despre virtute, respinge pe omul iubit chiar şi atunci cînd nici un obstacol nu o mai desparte de el. „Cum — strigă doamna de Puisieux cu un veac mai tîrziu — fiindcă o femeie iubeşte un bărbat trebuie

---

[1] Vauvenargues, *op. cit.*, T. II, *Réflexions et maximes*, p. 157.
[2] Vauvenargues dă aci cuvîntului de „natură“ înţelesul de „sentiment“, sau de „spontaneitate“.
[3] Vauvenargues, *op. cit.*, T. II, p. 161.
[4] *Br.*, 104.

oare să se chinuiască, să părăsească societatea, să se refugieze în singurătate, pentru a se feri de un om care nici măcar n-a aflat că e iubit ?“ [1]

Vauvenargues trăiește singur, închis în amărăciunea și restriștea sa. Dar secolul îl înconjură și, fără ca el să consimtă, societatea îi impune lozincile sale, chiar și aceea a fericirii certe și obligatorii. Și doar Vauvenargues nu e croit pentru fericire. Bolnav, trist, anxios și izolat, ar fi firesc ca Vauvenargues să combată pasiunile și să recomande aspra stăpînire de sine. Dar iată că, dimpotrivă, ajuns la capitolul pasiunilor, îl vedem pe Vauvenargues devenind un foarte pasionat apărător al acestora. „Pasiunile — spune el — au arătat oamenilor calea rațiunii.“ [2]

Interesant este de observat faptul că, sub presiunea curentelor de opinii, delicatul și altruistul Vauvenargues a ajuns să apere toate pasiunile, chiar și pe cele mai străine de firea sa. E cazul iubirii de sine astăzi, într-al XVIII-lea veac, sentiment la modă, considerat bază a progresului social, hulit însă cu un secol mai înainte și socotit ca semnul neîndoios al corupției omului. Pe un exemplar al *Maximelor*, Vauvenargues face o critică marginală a moralei amare, profesată de către ducele de La Rochefoucauld. „Este oare potrivnic rațiunii sau dreptății să te iubești pe tine însuți ?“ [3] — se întreabă Vauvenargues, ca un demn fiu al secolului Luminilor. Nu orice iubire de sine este prin definiție feroce. „Este oare cu neputință să deosebim o iubire de sine, îndatoritoare și miloasă, de una lipsită de omenie, de măsură și de rațiune ?“ [4]

Rațiunea ca și bunătatea își au, deopotrivă, izvorul în pasiuni. Bunătatea este, de altfel, concepută de Vauvenargues tot în spiritul veacului său, ca solidaritate umană ; ea este „binefacere“ (*bienfaisance*, cum spu-

---

[1] Madame de Puisieux, *Mémoires de la Comtesse de Zurlac*, 1753, cit, apud P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII-e siècle*. T. III, p. 24.
[2] Vauvenargues, *op. cit.*, T. II, p. 161.
[3] *Idem*, p. 186.
[4] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

sese abatele de Saint-Pierre, născocitorul acestui cuvînt. Vauvenargues numeşte solidaritatea „alianţă", ceea ce este semnificativ pentru individualismul lui embrionar.)

Binefacerea îşi are rădăcinile în pasiuni ; a face binele este nu numai o activitate folositoare semenilor noştri, dar şi una plăcută pentru noi. Activitatea este, de altfel, în genere un izvor de fericire pentru om. „Este mai uşor să făptuieşti decît să te odihneşti" [1], observase mai demult Descartes. Vauvenargues mută această idee de pe planul psihologic pe cel social. „Focul, aerul, spiritul, lumina — spune el — totul trăieşte prin acţiune ; astfel comunică toate fiinţele unele cu celelalte, astfel se creează unitatea şi armonia universului." [2] Omul se inserează în această mişcare universală. „Omul doreşte odihna pentru a scăpa de chinul muncii, dar nu e fericit decît cînd făptuieşte şi nu se bucură decît cînd acţionează." [3] Tocmai de aceea, „cine osîndeşte activitatea osîndeşte fecunditatea. A făptui înseamnă a produce ; orice act aduce după sine o creaţie nouă, care nu exista mai înainte. Cu cît făptuim mai mult, cu atît producem mai mult şi, cu cît producem mai mult, cu atît trăim mai intens. Căci omul este astfel făcut încît nu poate să existe decît creînd." [4] Cu mai bine de o jumătate de veac mai tîrziu, Goethe va spune că la începutul lumii n-a stat Cuvîntul, ci Fapta. „Am Anfang war die Tat".

Scopul oricărei acţiuni este — socoate Vauvenargues — „generozitatea". Moralistul dă acestui cuvînt sensul pe care i-l acorda Descartes, adică acela de eroism. Dar, în timp ce Descartes îngrădea „generozitatea" în limitele prudenţei, Vauvenargues, într-un veac burghez şi utilitarist, profesează o morală eroică şi cavalerească. „Măreţia de suflet nu are de dat so-

---

[1] Descartes, *Principii de filozofie*, II, 26.
[2] Vauvenargues, *op. cit.*, T. II, p. 166.
[3] *Idem*, p. 166.
[4] *Idem*, p. 233.

Scanned with OKEN Scanner

coteli prudenţei“ [1] — spune el. Căci, „pentru a face fapte de seamă, trebuie să trăim ca şi cum nu ne-ar fi dat să murim vreodată.“ [2]

În timp ce ideile morale ale lui Vauvenargues sînt corelate cu acelea ale vremii sale, chiar dacă au un anumit timbru eroic, propriu tînărului cititor al lui Plutarh — ideile sociale ale moralistului sînt învechite şi par scoase dintr-o recuzită prăfuită. Întocmai ca Pascal, Vauvenargues înţelege pe ce nedreptăţi e clădită şi se sprijină societatea în care trăieşte, dar, deopotrivă cu autorul *Cugetărilor*, Vauvenargues socoate că dreptatea nu va putea niciodată domni pe acest pămînt. O asemenea neîncredere în capacitatea de progres a omenirii era sprijinită la Pascal de întreaga concepţie pesimistă a acestuia, care, la rîndul ei, izvora dintr-o metafizică a păcatului, expresie a unei anumite categorii sociale, într-un moment precis al evoluţiei sale. Pesimismul social al lui Vauvenargues este însă întîrziat şi rămîne nefundat ; tocmai de aceea, deşi sincer, el s-a exprimat retoric (o retorică vetustă, demodată în raport cu veacul), retorica avînd aci rolul de a umple golurile gîndirii, insuficienta ei adîncire. Astfel, Vauvenargues spune în *Discursul asupra inegalităţii averilor* : „Mai mari ai pămîntului, ce înseamnă luxul acesta care vă înconjoară ? Ce rost au aceste mese voluptuoase şi somptuozitatea acestor clădiri ? Ce risipă ! Ce îndrăzneală ! Ce fast nesăbuit ! În vremea aceasta, săracul înfometat, gol, bolnav, copleşit de ocări, zace la poarta templelor unde veghează un Dumnezeu al răzbunărilor ; omul acesta are un suflet ca şi voi, crede în acelaşi Dumnezeu ca şi voi, are acelaşi cult şi aceeaşi patrie şi, fără îndoială, mai multă virtute decît voi, şi totuşi el boleşte în faţa voastră împroşcat cu noroi ; durerea şi foamea îi scurtează zilele ; necazurile, care l-au potopit din vremea copilăriei, îl împing spre mormînt, încă în

[1] Vauvenargues, *op. cit.*, T. II, p. 158.
[2] *Idem*, p. 159.

Scanned with OKEN Scanner

floarea vieţii. O durere ! O mîrşăvie ! O faptă a firii ticăloase !“ [1]

Numai că „Dumnezeul răzbunător“ se mulţumeşte pînă la urmă să facă din cei fericiţi şi din cei necăjiţi o aceeaşi pradă pentru viermi. Căci *Discursul asupra inegalităţii averilor* se sfîrşeşte astfel : „Dumnezeu îşi împarte darurile : unora le dă ştiinţa, altora priceperea în afaceri, sau capacitatea de a munci şi de a aduna averi... După ce a împărţit genul uman în osebite clase, acordă fiecăreia dintre acestea bunuri şi rele, care în chip evident se compensează ; şi, în sfîrşit, pentru a face încă şi mai egali pe oameni într-o viaţă mai desăvîrşită şi mai durabilă, pentru a pedepsi pe bogat de abuzurile făcute odinioară cu bogăţiile sale, pentru a răzbuna pe săracul asuprit, pentru a-şi îndreptăţi dreptatea... el însuşi nimiceşte deosebirile stabilite de către providenţa sa ; oamenii sînt înghiţiţi fără osebire de acelaşi mormînt ; aceeaşi lege îi osîndeşte sau îi iartă : aceeaşi pedeapsă sau aceeaşi mulţumire aşteaptă pe cel bogat şi pe cel sărac.“ [2]

Iată, aşadar, că Vauvenargues socoate împărţirea în clase a societăţii ca rezultatul unui act de voinţă al Domnului, compensat de o egalizare în lumea celor drepţi ! La judecata din urmă, abuzurile săvîrşite pe acest pămînt vor fi şterse cu buretele, durata vieţii terestre fiind prea mică pentru a intra în socoteala eternităţii. Vauvenargues discută, de altfel, totdeauna problemele sociale situîndu-le pe planul sufletului. Cum bine observă Joachim Merlant, „societatea nu-i apărea (lui Vauvenargues) ca un sistem de interese ; el nu vedea aci decît un ansamblu de raporturi morale, unde, oricare ar fi fost situaţia unora sau altora, orice greutate poate fi soluţionată prin practicarea virtuţilor proprii fiecărei stări... societatea era, în ochii lui, un fel de mutualitate spirituală.“ [3]

---

[1] Vauvenargues, *op. cit.*, T. II, *Discours sur l'inégalité des richesses*, p. 81.

[2] *Idem*, p. 85.

[3] Joachim Merlant, *De Montaigne à Wauvenargues*, Paris, 1914, pp. 386—387.

Scanned with OKEN Scanner

Numai că acest idealism social e cu desăvîrşire depăşit în clipa cînd scrie Vauvenargues. Juriştii, economiştii, medicii secolului al XVIII-lea pun, înaintea chiar a filozofilor, problema omului şi a fericirii sale pe plan material. „Inegalitatea averilor" nu poate fi compensată în ceruri, iar săracii nu se pot mîngîia cu ideea „că aceeaşi pedeapsă sau aceeaşi mulţumire aşteaptă şi pe cel bogat, şi pe cel sărac".

Joubert spunea o dată că „Rousseau a împins săracul spre trufie". La drept vorbind, într-al XVIII-lea veac, săracul nu-l aşteptase pe Rousseau pentru a fi „trufaş". Jean-Jacques nu e decît unul dintre săracii epocii, unul anume genial, care-şi afirmă „trufia" şi o exprimă în mari fraze pasionate şi muzicale, cu vast ecou. Dar Vauvenargues, izolat şi marchiz, nu înţelege mersul lumii. Şi tocmai de aceea, cînd cartea lui apare în 1746, ea este depăşită de evoluţia secolului, care nu mai aştepta „un strigăt de milă, ci unul de revoltă" [1].

Dacă ideile lui Vauvenargues sînt adeseori confuze şi disparate şi dacă stilul lui retoric şi umflat apare ca demodat şi uneori uşor ridicol, în schimb sensibilitatea acestui moralist poet pare a fi crainica unui curent nou: romantismul, care aşteaptă să-şi facă intrarea pe scena literară. Plăcerile dulci-amare ale melancoliei, cultul energiei dezlănţuite, admiraţia pentru patimile nefaste, însoţită de dispreţul faţă de virtuţile mediocre şi faţă de prudenţă, totul face din Vauvenargues un erou romantic „avant la lettre", un Antony sau un Hernani.

Şi totuşi — deşi Vauvenargues a simţit astfel precum vor simţi oamenii unui viitor relativ îndepărtat — el n-a reuşit să croiască un drum nou literaturii şi moralei. Opera lui e semnificativă, fără a fi importantă. Ea e simptom, nu etapă. Omul şi artistul au fost deopotrivă înfrînţi şi de existenţă, şi de posteritate.

---

[1] V. P. Hazard, *La pensée européene au XVIII-e siècle*, T. II, p. 93.

Scanned with OKEN Scanner

Pricinile acestor înfrîngeri sînt desigur multiple. Una dintre ele este poate faptul că tînărul, mort prea curînd, n-a izbutit să se descătuşeze de numeroasele influenţe literare şi filozofice care-l ţineau încă legat. Vauvenargues e tributar lecturilor sale. Tocmai de aceea stilul său e lipsit de unitate. O frază retorică, de tip Bossuet sau Bourdaloue, succedă uneia uscate, luată din arsenalul lui La Rochefoucauld. Incandescenţa pascaliană se amestecă ciudat cu pitorescul lui La Bruyère. *Elogiul lui Seytres*[1] — acest La Boëtie al unui Montaigne fără mare viitor — e scris sub influenţa lecturilor din Plutarh, dar şi a părinţilor Bisericii.

Ezitarea stilistică nu e decît simptomul unor şovăieli situate la un nivel mai adînc. Vauvenargues amestecă stilurile, fiindcă procedează eclectic şi cu ideile. Lumea veche a îmbrăţişat încă din copilărie pe marchizul de Vauvenargues, deşi el a rupt lanţurile care-l ţineau legat de castelul familiei şi de prejudecăţile castei. Avîntul lui n-a fost destul de puternic pentru a-l purta pînă în rîndurile acelei armate, care deschidea pe atunci un drum viitorului. O mînă întinsă sfios lui Voltaire, apoi meditaţii singuratice pe marginea lui Pascal : discontinuităţi de fapte şi de gînduri. Şi în vremea acestor tragice şovăieli, moartea. Moartea, care l-a surprins pe Vauvenargues păşind către viitor cu privirea întoarsă spre trecut.

---

[1] V. *Oeuvres*, T. II, pp, 39—51.

Scanned with OKEN Scanner

DOI MORALIȘTI AI ROCOCOULUI: CHAMFORT ȘI RIVAROL

„L'homme arrive novice à chaque âge de la vie."

Chamfort

„La servitude commence toujours par le sommeil."

Montesquieu

Filozofii Luminilor erau, după cum am văzut, spirite acide și bătăioase. Mai uscați sau mai sensibili, mai prudenți sau mai îndrăzneți, ei se dovedeau pe deplin conștienți de misiunea ce aveau s-o îndeplinească: nimicirea vechiului regim, catolic și monarhic. Veacul al XVIII-lea începe astfel în zgomotul asurzitor al tîrnăcoapelor și praful zidurilor prăbușite.

Și totuși, în toiul acestei activități distructive, filozofii știu că tot lor le va fi dat să propună proiectele noilor construcții. Cu gîndul la palatele luminoase unde vor intra Dreptatea și Rațiunea, filozofii simt răcoarea plăcută a viitorului. Voltaire scrie fericit lui Helvétius: „Veacul acesta îmi apare din ce în ce mai limpede ca acela al triumfului rațiunii" (27 octombrie, 1760).

Dar rațiunea guverna, după cum am văzut, și morala. Cel mai „sentimental" dintre filozofii veacului al XVIII-lea, J. J. Rousseau, nu poate concepe morala altfel decît rațională. D'Holbach o socotea „o știință

de fapte“ [1], iar La Mettrie supune „arta de a se bucura“ [2] controlului raţiunii.

Încrederea în ştiinţă, raţiune şi progres constituie climatul propriu mediilor burgheze. În saloanele aristocratice domneşte însă o altă atmosferă. Feudalitatea îşi trăieşte ultimele zile ale puterii sale : uneori lucidă, ea îşi dă seama de acest lucru, dar nu mai are puterea să se apere ; în marele trup bolnav, unde moartea se urcă cu încetul, nici o reacţie defensivă nu mai e cu putinţă. Sentimentul de viaţă al acestor nobili blazaţi e numai o sete de a trăi, nu în durată şi posteritate, ci acum, îndată, cu frenezie şi voluptate. Aristocraţia acestui sfîrşit de veac născoceşte astfel o nouă formulă morală, una pe care o înţelegem foarte bine, noi, contemporanii Occidentului burghez : să o numim epicureismul deznădejdii.

„Onestul“ veacului al XVII-lea, seniorul artificios, dar voluntar şi brav, „stăpîn pe sine întocmai ca pe univers“ [3], a devenit acum, la finele celui de-al XVIII-lea secol, un personaj dubios, cam escroc şi cam aventurier, practicînd o morală erotică îndoielnică şi alegîndu-şi drept tovarăşă pe vreuna dintre acele femeiuşti care semănau leit cu „un băiat drăguţ şi cam derbedeu“ [4], după cum caracteriza principele de Ligne pe doamna de Coigny.

„Onestul“ a atins astfel etapa ultimă a neonestităţii sale. Încă un pas şi-l aşteaptă ghilotina. Pe aceasta n-o vede, dar o presimte, şi tocmai de aceea vrea să-şi trăiască viaţa, o viaţă asemenea unui sfîrşit de bal, cu flori veştede şi parfumuri de putreziciune. Aceste esenţe tari şi otrăvitoare le vor culege cu o ură amestecată cu admiraţie cei doi moralişti pe care i-am botezat moraliştii rococoului : Chamfort şi Rivarol.

---

[1] D'Holbach, *Système de la nature*, X.
[2] La Mettrie, *L'Art de jouir*, 1751.
[3] Corneille, *Cinna*, II, 2.
[4] Citat după A. Le Breton, *Rivarol*, Hachette, Paris, 1875, p. 20.

Scanned with OKEN Scanner

Nici Chamfort şi nici Rivarol nu fac parte din aristocraţie. Sebastien Chamfort îşi începe viaţa ca un aventurier. Născut în 1740, în Auvergne, dintr-un tată necunoscut, băiatul se numeşte pur şi simplu Nicolas. Deştept fiind, e dat să înveţe de sufletele bune ale satului la un colegiu catolic; iezuiţii vor să facă din el un abate. Tînărul are ca şi cardinalul de Retz „sufletul cel mai puţin ecleziastic din univers“ ; el fuge la Paris şi începe acolo o carieră asemenea aceleia a *Ţăranului parvenit* al lui Marivaux. Frumos, deştept, seducător în toate chipurile, Nicolas cucereşte inima unei lumi blazate, care doreşte mereu „ceva nou“. Şi iată că, după ce joacă rolul lacheului iubit de principese, Nicolas devine domnul de Chamfort, moralistul saloanelor pariziene. Sainte-Beuve ne povesteşte că „(Chamfort) acorda o foarte mare importanţă numelui. Într-o zi marchizul de Créqui îi obiectă: — Domnule Chamfort, astăzi un om spiritual este egalul orişicui. Ce importanţă are numele? — Vă convine să vorbiţi astfel, domnule marchiz, îi replică Chamfort. Închipuiţi-vă că, în loc să vă cheme domnul de Créqui, v-aţi numi Criquet. Intraţi într-un salon şi veţi vedea dacă faceţi aceeaşi impresie.“ [1]

Devenit deci domnul de Chamfort, Nicolas se apucă să scrie. Mai întîi o comedie, *Tînăra indiană*, reprezentată pentru prima oară la 30 aprilie 1764, la Comedia Franceză. Vodevilul acesta făcea, după moda vremii, elogiul „bunului sălbatic“, opus „civilizatului corupt“. Piesa era numai amuzantă şi nu cuprindea nici o intenţie satirică. Chamfort era prea încîntat de lumea pe care o descoperise pentru a-şi îngădui să facă acesteia un portret realist.

Omul este, de altfel, hotărît s-ajungă. Şi, cum e dezgheţat, ia drumul cel mai drept: pe acela al Academiei. Încă tînăr şi nu îndeajuns de cunoscut, năzuieşte numai la premiile acestei instituţii venerabile. Bătrîna doamnă e sensibilă faţă de farmecele proaspete ale domnului Nicolas şi acordă acestuia mai întîi un premiu pentru o *Epistolă* (1764), apoi un altul pentru

[1] Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, T IV, p. 540.

Elogiul lui Molière (1769) şi, în sfîrşit, un al treilea pentru *Elogiul lui La Fontaine* (1774)[1]. Cîteva balete, o comedie — *Neguţătorul din Smirna* (1776) şi o tragedie — *Mustafa şi Zeangir* (1780) fac din frumosul Chamfort un dramaturg nu numai cu succes, dar şi cu succese. Toate aceste producţii sînt menite să placă, şi Sainte-Beuve observă maliţios că Chamfort, spirit acid, „îşi rezervă blîndeţea pentru tragediile sale“ [2].

Dulceagă precum era, tragedia lui Chamfort mişcă inimile „sensibile“, şi în primul rînd pe aceea a reginei. Marie-Antoinette acoperă cu aur şi complimente pe autor, şi Sainte-Beuve poate face acest tablou optimist al situaţiei scriitorului nostru în jurul anului 1780: „o pensie a revistei *Mercure*, o alta a curţii, o slujbă de secretar al principelui de Condé sau de lector al contelui d'Artois, una de secretar al doamnei Elisabeth (sora regelui), membru al Academiei franceze începînd din 1781, un apartament în palatul Vaudreuil ; pe bună dreptate se putea spune : — domnul de Chamfort şi-a croit un drum ; să poftească prin saloane şi să ne distreze.“ [3]

Numai că, o dată cu succesul, psihologia lui Chamfort se schimbă. Îndată ce nu mai are nimic de dorit, dispreţuieşte tot ce a obţinut. Saloanele acestea strălucite, unde odinioară Nicolas năzuise din tot sufletul să pătrundă, le vede astăzi cum sînt : ridicole şi abjecte. Oamenii care se perindă pe parchetele lor lucioase sînt încrezuţi, proşti, necinstiţi şi n-au drept armă şi paravan al viciilor lor decît un blazon, în care nimeni nu mai crede, nici măcar ei. Şi totuşi, nefericiţii aceştia îşi îngăduie să-l folosească pe el, Chamfort, ca pe un măscărici, bun să facă tumbe ale spiritului în faţa deşertăciunii lor. „Caracterele acestui secol sexagenar — scrie Chamfort — sînt neputinţa, admiraţia faţă de trecut şi iubirea de sine, simptom al bătrîneţii, al nesimţirii şi al unui suflet uscat.“

---

[1] Acesta acordat de Academia din Montpellier.
[2] Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, T. IV, p. 547.
[3] *Idem*, p. 551.

Scanned with OKEN Scanner

Ca şi echivalentul său literar, Figaro, bărbierul din Sevilla, Chamfort doreşte să vadă pe aceşti mai-mari ai pămîntului numai pentru a le putea spune impertinenţe. Dar iată că Chamfort nu se mulţumeşte să vorbească — *verba volant* — el scrie. Frazele muşcătoare, care-i vin în chip firesc pe buze de cîte ori întîlneşte cîte un marchiz împăunat cu dantele, întîmplările pe care le află zilnic la cafenea sau pe stradă, clevetirile mai mult sau mai puţin adevărate ale Parisului aristocratic, Chamfort le aşterne pe hîrtie seara, cu o plăcere amară, răzbunare tăcută a lui Nicolas, băiatul nimănui.

Dar asemenea gînduri nu se pot publica. Domnul de Chamfort nu s-a străduit degeaba să ajungă, pentru ca acuma să dărîme singur edificiul cu răbdare construit al situaţiei sale. Şi, de aceea, aşteaptă. Aşteaptă un eveniment care trebuie să se întîmple cu siguranţă şi care va elibera, o dată cu poporul Franţei, şi verva înfrînată a lui Chamfort. Evenimentul se produce : izbucneşte revoluţia.

Chamfort este dintre aceia care o salută cu un mai mare entuziasm. „Trebuie să ştii ce vrei : ori eşti nicovală, ori ciocan.“ Clipa i se pare potrivită pentru a lovi. Chamfort devine omul primei perioade revoluţionare, al perioadei burgheze. E prietenul lui Mirabeau şi al lui Sieyès. Primul declară : „sînt dornic să ating capul cel mai electric pe care l-am cunoscut vreodată“. Celui de-al doilea, Chamfort îi oferă titlul celebrei broşuri revoluţionare : *Ce este starea a treia? Tot. Ce a fost pînă acum în ordinea politică? Nimic. Ce cere? Să devină ceva.* (1789)

În 1789, Chamfort e membru fondator al *Clubului patrioţilor*. Acolo îi întîlneşte zilnic pe La Fayette, Barnave, Talleyrand, Mirabeau şi Sieyès. Cu cîteva luni mai tîrziu îl vedem la *Clubul*, nou întemeiat, al *iacobinilor*. Numai că, la începuturile sale, „clubul acesta a îndepărtat sistematic, printr-o cotizaţie scumpă, elementele populare... Constituanţii aci grupaţi înţeleg să alcătuiască un aparat de stat, controlat de către burghezie şi îndreptat deopotrivă contra feudalităţii şi a poporului... Această dublă ţintă — nimicirea feudali-

Scanned with OKEN Scanner

tăţii şi eliminarea din arenă a poporului — se observă şi în organizarea administrativă. Mirabeau, în discursul său din 3 noiembrie 1789, mărturiseşte motivul esenţial : „trebuie să schimbăm — spune el — împărţirea actuală a Franţei în provincii, căci, după ce vom fi desfiinţat pretenţiile şi privilegiile, ar fi imprudent să lăsăm în fiinţă o administraţie în stare să le reclame şi să le recucerească." [1]

Revoluţionarul Chamfort se încadrează întocmai în această mişcare. El doreşte strivirea unei feudalităţi — care l-a răsfăţat, dar l-a jignit — şi se teme de triumful maselor populare. Desigur, asemenea lucruri nu se mărturisesc. Poate nici lui însuşi, Chamfort nu şi le mărturiseşte din prima clipă. Căci la începutul revoluţiei, moralistul vorbeşte ca un iacobin autentic : „Eu, totul ; restul nimic ; iată despotismul, aristocraţia şi partizanii lor. — Eu sînt un altul ; un altul este eu ; iată regimul popular şi partizanii săi. Astfel stînd lucrurile, nu vă mai rămîne decît s-alegeţi." [2]

Dar cînd „regimul popular" creşte şi capătă pe zi ce trece mai multă îndrăzneală, Chamfort se sperie şi începe să murmure. Cuvintele muşcătoare, rostite odinioară împotriva aristocraţilor, Chamfort le îndreaptă acum contra noului regim, pe care îl dorise şi-l sprijinise. Uneori drama nerealizării sale îi apare limpede : „Am nimicit pasiunile mele — spune el — astfel precum un om nesăbuit şi-a ucis calul, neputîndu-l ţine în frîu" [3].

Într-o bună zi, un patriot îl denunţă ca fiind contrarevoluţionar. Chamfort se apără : declară „că n-a fost niciodată girondin ; că abia îi cunoaşte pe girondini şi îi reneagă ; că e iacobin şi numai iacobin. Că doreşte să fie mereu iacobin." [4] S-ar putea chiar ca Chamfort să fie sincer, dar sinceritatea lui se opreşte la suprafaţă. Căci Chamfort şi-a ucis inima, iar in-

---

[1] Germaine et Claude Willard, *Formation de la nation française*, Ed. Sociales, Paris, 1955, p. 148.
[2] *Oeuvres complètes de Chamfort*, Paris, 1812, T. II, p. 99.
[3] *Op. cit.*, p. 65.
[4] V. Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, T. IV, p. 564.

teligența, fără pasiuni, e dezarmată, după cum arătase Rousseau. Moralistul imoralist de odinioară sapă groapa revoluționarului.

În 1793 Chamfort este arestat, pentru scurtă vreme. Apoi i se dă drumul, sub pază. Speriat de ceea ce își închipuie că i s-ar putea întîmpla, într-o bună zi încearcă să se sinucidă. Omul nu moare îndată. Republica, înțelegătoare, îl îngrijește. Rănile fizice și morale ale lui Chamfort sîngeră însă mereu. La 13 aprilie 1794, boala lui Chamfort se înrăutățește. Transportat în grabă la spital, el moare pe masa de operație, în timp ce Dussault, cel mai mare chirurg al vremii, încearcă să-l salveze cu orice preț.

„Il faut qu'un coeur se brise ou se bronze", spusese Chamfort cu una dintre acele formule lapidare și muzicale care rămîn o taină a talentului său. El, Chamfort, încercase să-și toarne inima în bronz. Dar inima aceasta, purtată prin atîtea locuri fermecătoare și putrede, devenise fragilă și nu mai putea folosi drept tipar bronzului. Cînd Chamfort a încercat să toarne în ea evenimentele monumentale ale revoluției, șubreda lui inimă s-a frînt sub povara întîmplărilor și omul a murit victimă a trecutului său.

Chamfort, murind, lăsase nenumărate dosare cu note răzlețe. Un prieten pios, Ginguené, pune în ordine hîrtiile acestea, extrage din ele cugetările închegate și le tipărește în anul III al Republicii sub titlul: *Operele lui Chamfort, culese și publicate de către unul dintre prietenii săi.* În 1802, opera aceasta fragmentară cunoaște o a doua ediție, alcătuită din două părți. Prima poartă titlul de *Maxime și cugetări*, a doua aceea de *Caractere și anecdote*. Aceste două volume stau temei numeroaselor ediții ulterioare.

Ceea ce trebuie să observăm în primul rînd sînt limitele strîmte ale experienței lui Chamfort. În timp ce La Bruyère cuprinsese în subțirea lui carte întreaga societate franceză, cu toate variatele probleme puse de cele „trei stări" ale ei, Chamfort descrie numai

Scanned with OKEN Scanner

lumea saloanelor şi a cafenelelor pariziene, aristocraţia bolnavă care-şi trăieşte ultimele zile într-un foc de artificii şi boema literară a capitalei.

Dar în sînul acestei lumi înguste, Chamfort intuieşte fenomenul polarizării societăţii în clase. Într-o societate unde contradicţiile sporiseră, ipoteza metafizică a „omului în genere" nu mai putea avea curs nici măcar în mediile cele mai uşuratice. „Societatea, spune Chamfort, este alcătuită din două mari clase : una care are mai multe feluri decît poftă de mîncare, şi alta care are mai multă poftă de mîncare decît feluri." [1]

Oamenii care fac parte din prima categorie se apără. Slab şi stîngaci, ce e drept, dar se apără totuşi. De cine le este oare teamă ? În primul rînd, socoate Chamfort, de filozofi, deţinătorii acestei dinamite care este geniul sau măcar talentul. Şi Chamfort, maimuţărind autoritatea, vorbeşte astfel : „Geniul, talentele, virtuţile sînt născocirile lui Oriman, ale demonului, menite a aduce la lumină pe niscaiva mizerabili, plebei notorii, oameni de jos sau gentilomi de mîna a zecea." [2]

Chamfort este şi el unul dintre acei plebei pe care scripetele talentului l-a adus pe marginea fîntînii. De aci, priveşte cu ochi ironici pe seniorii şi stăpînii lui. „Aristocraţii de astăzi amintesc pe străbunii lor întocmai precum ciceronii din Italia îl amintesc pe Cicero" [3], spune el cu o răutate lucidă.

Corupţia nobilimii se datorează, socoate Chamfort, urgiei despotismului. „Cînd vă izbeşte dezmăţul marilor oraşe şi destrăbălarea lumii mari, gîndiţi-vă că nenorociri şi mai cumplite puteau să rezulte din supunerea a douăzeci de milioane de oameni unuia singur şi din îmbulzirea a şapte sute de mii de locuitori pe o suprafaţă de două leghe pătrate." [4]

În sufletul lui Chamfort clocoteşte răscoala. O răscoală însă pe care aşteaptă s-o înceapă alţii. El, unul, are sentimentul iremediabilei pierderi a timpului, a

---

[1] *Op. cit.*, p. 87.
[2] *Idem*, p. 10.
[3] *Idem*, p. 17.
[4] *Idem*, p. 51.

Scanned with OKEN Scanner

zădărniciei vieții pe care o duce. „Sînt asemenea unui mare jucător de șah care s-a plictisit să joace cu niște parteneri cărora trebuie mereu să le cedeze dama. Joci ca un zeu, îți chinui mintea și pînă la urmă cîștigi un bănuț.“ [1]

Pînă una-alta, Chamfort își trece timpul colecționînd vorbe nostime. Unele privesc, de pildă, pe rege. E cazul următorului dialog care are loc între suveran și unul dintre sfetnicii săi: „Ludovic al XV-lea îl întrebă pe ducele d'Ayen dacă a predat spre topire argintăria sa Monetăriei Statului. Ducele îi răspunse că nu. — Eu, replică regele, am trimis-o. — Ah! Sire, spuse domnul d'Ayen, cînd Isus a închis ochii în vinerea mare era sigur că va reînvia duminică.“ [2] Regele nu se supără auzind un asemenea răspuns, căci gluma se bucura de un prestigiu deosebit în veacul rococoului. Lumii nobiliare îi plăcea să creadă că gluma are valoare de îndreptar și, mai ales, că vorbele de spirit pot ține, eventual, loc de reforme. Chamfort, care gîndește împotriva aristocrației, dar adoptă cu sau fără voia sa prejudecățile ei, va spune: „Gluma e în stare să facă dreptate și oamenilor, și societății. Ea te ferește de a te compromite și, în același timp, îți îngăduie să orînduiești fiece lucru la locul lui, fără a-l părăsi pe al tău.“ [3]

Dar gluma are, în societatea aristocratică a acestui sfîrșit de veac, un timbru tragic. Figaro „rîde de frică să nu fie silit să plîngă“. Chamfort socoate că „cea mai pierdută dintre toate zilele sale e aceea cînd nu a rîs“ [4]. Rîsul mîngîie și pedepsește. Și mai are și o a treia funcție: constituie o pavăză față de ridicol. Ridicolul este primejdia cea mai mare care amenință lumea aceasta vanitoasă. „Nu vă puteți închipui cît trebuie să fii de spiritual pentru a nu fi ridicol“ [5], observă Chamfort.

---

[1] *Op. cit.*, p. 16.
[2] *Idem*, p. 163.
[3] *Idem*, p. 49.
[4] *Idem*, p. 17.
[5] *Idem*, p. 40.

Scanned with OKEN Scanner

Luciditatea, neînsoţită de voinţă şi sentiment, constituie unul dintre simptomele bolii neiertătoare de care suferă aristocraţia. Chamfort vede fenomenul şi-şi dă seama că inteligenţa s-a dezvoltat, nu împreună cu sentimentul, ci în paguba lui. „Omul — spune moralistul — mi se pare mai corupt prin raţiunea lui, decît prin pasiunile sale. Pasiunile au păstrat în starea de societate puţina natură care mai există încă.“ [1]

Numai că pasiunile autentice sînt, în lumea pe care o frecventează Chamfort, foarte rare. Cine a mai întîlnit, de pildă, prietenia sau dragostea? Moralistul clasează prietenii în trei categorii: „prietenii care ne iubesc, prietenii cărora puţin le pasă de noi, prietenii care ne urăsc“ [2]. În ce priveşte dragostea, Chamfort o reduce la „un schimb între două fantezii şi un contact între două epiderme“ [3]. Amarul, dar pasionatul La Rochefoucauld completa delicatele şi misterioasele ceremonii ale plăcerii cu sărbătorile sentimentului. Chamfort ar fi, el unul, capabil de asemenea avînturi, dar privind în jurul lui e silit să recunoască că n-a văzut „decît cine fără digestie, supeuri fără plăcere, convorbiri fără încredere, relaţii fără prietenie şi legături fără dragoste“ [4].

„Căsătoria, astfel cum o înţeleg cei mari, este o indecenţă acceptată.“ [5] Căsătoria ar trebui să fie o taină într-o lume creştină. Dar oamenii aceştia sînt departe de orice credinţă, departe deci şi de Biserică. Nu doar că Biserica ar putea constitui o pavăză a moralităţii. Faţă de Biserică, Chamfort se dovedeşte, de altfel, mai aspru chiar decît Voltaire sau Diderot. Pentru el creştinismul şi feudalitatea sînt două rele indisolubil legate, care trebuie nimicite deodată. Republicanul de tip antic, astfel cum va fi conceput de Robespierre, e cuprins în această *Anecdotă* a lui Chamfort: „Domnul de..., care vedea izvorul degradării

---

[1] *Op. cit.*, p. 3.
[2] *Idem*, p. 199.
[3] *Idem*, p. 71.
[4] *Idem*, p. 19.
[5] *Idem*, p. 75.

Scanned with OKEN Scanner

vieții omenești în dezvoltarea sectei nazareene și a feudalității, spunea că, pentru a putea recuceri valorile, trebuie să ne dezbotezăm și desfrancizăm, redevenind greci și romani în suflet." [1] Chamfort spune asemenea lucruri grave cu surîsul pe buze, dar surîsul acesta e un rictus amar și sardonic.

În sufletul lui Chamfort există, undeva ascuns, un personaj sensibil. Uneori, cînd încetează să privească în juru-i și cînd își întoarce ochii asupra lui însuși, Chamfort găsește în sufletul lui sentimente pure, gingașe sau serioase. Uneori aflăm la el un patetism care-l apropie de Rousseau. O frază ca aceasta, de pildă, ar putea fi extrasă din *Noua Eloiză*: „Cînd un bărbat și o femeie simt unul față de celălalt o pasiune puternică, mi se pare că, oricare ar fi obstacolele care îi despart, un soț, părinți etc., cei doi iubiți își aparțin unul celuilalt, conform legilor naturii și ale dreptului divin, în pofida legilor și convențiilor omenești" [2]. Cînd vorbește astfel, Chamfort este sincer. Dar, întocmai ca Voiture odinioară, Chamfort a consimțit să fie măscăriciul stăpînilor săi. Tocmai de aceea, sufletul i s-a închircit și alentul i-a fost îngrădit. Chamfort știe acest lucru și se judecă pe sine tot atît de aspru pe cît judecă oamenii din juru-i. „Un filozof retras din lume îmi scria o scrisoare plină de virtute și bun-simț. Ea se sfîrșea cu aceste cuvinte: «Adio, prietene; păstrează, dacă poți, interesele care te leagă de societate, dar cultivă sentimentele care te despart de ea»." [3] Chamfort, rămas în afara curentului Luminilor, prin înfeudarea sa lumii feudale, este ros de regretul demnității lui pierdute, și înțelege cît de nobil e filozoful. Întocmai ca Nepotul lui Rameau, stropit de noroi, dar păstrînd în suflet un ochi de apă albastră, Chamfort năzuiește către puritate: „Ce este oare un filozof? Este un om care opune natura legii, rațiunea obiceiu-

[1] *Op. cit.*, p. 151.
[2] *Idem*, pp. 70—71.
[3] *Idem*, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

lui, conştiinţa sa opiniei publice şi judecata lui eroarei.“ [1]

Cînd gîndeşti astfel şi trăieşti între nişte „fluturi deveniţi omide“, suferi. Într-o zi, Chamfort notează pe caietul său: „Întreaga mea viaţă este o ţesătură de contradicţii aparente, între (ceea ce fac) şi principiile mele; nu iubesc pe principi şi servesc o principesă şi un principe; se ştie că profesez maxime republicane şi oamenii pe care îi frecventez poartă decoraţiile monarhiei; iubesc sărăcia liber aleasă şi trăiesc în mijlocul bogătaşilor“ [2].

Aspiraţiile lui Chamfort merg către principiile republicane, spune el. Cînd acestea vor deveni însă ordine de zi, soldatul Chamfort se va sustrage poruncilor celor noi. Drama lui e ireversibilă. Tot atît de ireversibilă precît e comedia jucată de Rivarol.

Antoine Rivarol e fiul unui hangiu din Provenţa. Bunicul băiatului fusese un ofiţer italian, care, voind să se întoarcă din Spania în Italia, poposise la Nîmes. Acolo, în oraşul cu vestigii antice şi cu cer de sineală, lui Rivaroli i se păruse a fi la el acasă. Tocmai de aceea se căsătorise cu fiica unor negustori francezi. Aceştia, măguliţi de originea vag nobiliară a italianului, păstrează în familia lor o tradiţie peninsulară; cînd se născu Antoine, în 1753, ei se hotărîră a vorbi cu copilul două limbi: cea italiană, pe care fiul lui Rivaroli o vorbea încă foarte bine, şi cea franceză, limba mamei.

La douăzeci de ani, Antoine Rivarol devine abate, „frumosul abate“, cum îl porecliseră concetăţenii lui. Ca şi Chamfort, Rivarol nutreşte însă ambiţii mai mari. În 1776, părăseşte Provenţa şi se mută în Parisul lui Ludovic al XVI-lea. Saloanele pariziene află astfel că a sosit în Capitală un tînăr cavaler de Parcieux, care uimeşte lumea cu verva lui meridională. În curînd, cavalerul de Parcieux se preschimbă în

[1] *Op. cit.*, p. 14.
[2] *Idem*, pp. 66—67.

Scanned with OKEN Scanner

contele de Rivarol şi, o dată cu această schimbare la faţă, cîştigă şi o cunoaştere a omului şi a nuanţelor mai subtile ale psihologiei acestuia. Într-un cuvînt, proaspătul conte de Rivarol devine un moralist parizian.

Asupra valabilităţii titlului său nimeni n-are vreo îndoială : strălucirea contelui e aceea a strasului, nu a diamantelor. Dar acum se poartă bijuteriile false, cele veritabile fiind de mult puse amanet. Rivarol, ca şi Chamfort, cucereşte brusc Parisul aristocratic. Trebuie spus, de altfel, că această pasăre măiastră, cu pene atît de frumos colorate, ascunde ca în poveşti, în miezul ei, un meşter serios şi priceput. „Geniul e o lungă răbdare", spusese Buffon. Şi spiritul poate fi „o lungă răbdare". Rivarol stă ziua în pat şi pregăteşte conştiincios şi laborios glumele pe care urmează să le rostească în aceeaşi seară. O dată găsită ideea ingenioasă şi expresia ei cea mai potrivită, gluma e înregistrată pe o fişă şi prinsă de marginea oglinzii, oglinda unde tînărul conte vede reflectîndu-se frumosul lui chip, delicat, spiritual şi fin : chipul epocii, acela pe care-l pictează Boucher, Fragonard sau Watteau.

În 1779, Rivarol, într-un moment de regretabilă distracţie, se însoară. Ia anume în căsătorie o englezoaică. Mai tîrziu va spune că femeile acestei naţii „au două braţe stîngi" şi că „un duce face (prin căsătorie) o ducesă, în timp ce un om spiritual nu poate face o femeie spirituală".

După moda timpului, Rivarol scrie „lucrări de ştiinţă" : *Scrisori asupra globului aerostatic* sau despre *capetele vorbitoare*. Cam în aceeaşi vreme, iată că are şi o iniţiativă interesantă şi plină de serioase urmări pentru literatura franceză. Se hotărăşte anume să traducă *Infernul* lui Dante. Pentru Rivarol, Dante era un compatriot, a cărui lectură îi era direct accesibilă. O traducere grea ca aceea a *Infernului* constituia, de asemenea, un exerciţiu de stil. Căci Rivarol, observă Sainte-Beuve — „era un stilist : el dorea să îmbogăţească şi să reînnoiască limba franceză, chiar şi după Buffon, chiar şi după Jean-Jacques. Neaflînd în sine un izvor de inspiraţie şi o ţîşnire de originalitate

Scanned with OKEN Scanner

firească, el caută această originalitate de expresie pe cale literară şi în afară de el însuşi. Se apucă să traducă pe Dante, al cărui geniu auster îl apreciază. „Cînd e frumos — spune Rivarol — nimeni nu-l întrece. Versul lui stă în picioare numai prin forţa substantivului şi a verbului, fără ajutorul vreunui epitet.“ [1]

Interesant este de observat că Dante însuşi nu era pentru Rivarol decît un virtuoz al expresiei. Această admiraţie, care merge firesc numai către formă, constituie cheia însăşi a temperamentului lui Rivarol. Rivarol este omul suprafeţelor şi al strălucirii : el admiră sincer şi cu consecvenţă suprafaţa lucie a oglinzii literare sau sociale şi nu va încerca niciodată s-o spargă pentru a pătrunde în adîncime.

Trebuie, de altfel, spus că traducerea lui Rivarol e, dacă nu credincioasă, în orice caz frumoasă, fluentă, îndemînatică şi inteligent modernizată. Datorită ei, marele suflu fierbinte al lui Dante pătrunde în Franţa niţel răcorit şi atenuat, dar totuşi destul de autentic pentru a constitui o primă piatră a „romanticismului“ ce urma să se ridice şi să crească.

În 1784, Rivarol concurează la un premiu academic, unul însă străin : acela al Academiei din Berlin, care pusese la concurs următoarea temă : *Despre universalitatea limbii franceze.* Premiul îi revine contelui de Rivarol, care susţinuse că universalitatea limbii franceze se datoreşte limpezimii, lapidarităţii şi preciziei acestei limbi. *Discursul* era scris în spirit cartezian şi se opunea unui alt *Discurs,* premiat cu treizeci de ani mai înainte de către Academia din Dijon. E vorba de strălucita disertaţie unde singuraticul Jean-Jacques considera ştiinţele şi artele ca simptomele unei civilizaţii corupte, care s-a îndepărtat de natură. Materialul *Discursului* lui Rivarol fusese luat de acesta din autorii cei mai diferiţi : Charles Sorel se întîlnea cu Bayle, Voltaire cu Condillac. Şi totuşi, *Discursul* era o lucrare unitară, unitatea datorîndu-se stilului, un stil plăcut, cu mare putere de coeziune, în stare să lege solid pietrele acestea diferit colorate.

[1] Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi,* T. V, p. 64.

Scanned with OKEN Scanner

Pe cînd Rivarol îşi perfecţionează expresia cu o totală indiferenţă faţă de conţinut, iată că izbucneşte revoluţia. Chamfort o salută pe aceasta ca pe o eliberare ; Rivarol se situează din primele clipe pe poziţiile monarhice. Scriitorul formalist întîmpină cu oroare actele esenţiale, care urmează să spargă dintr-un început tiparele cele vechi.

În 1789, apare aşa-zisul *Jurnal politic naţional.* Articolele lui Rivarol, tipărite în foile acestuia timp de un an, vor fi mai tîrziu întrunite într-un volum intitulat *Memorii. Memoriile* lui Rivarol sînt un pamflet antirevoluţionar, interesant pentru noi pentru că dovedeşte incomprehensiunea clasei dominante şi a acelor care au servit-o faţă de fenomenul nou şi hotărîtor al revoluţiei.

Iată-l, de pildă, pe Rivarol analizînd cauzele marilor prefaceri. E curios de observat că inteligenţa lui trece pe lîngă adevăr, atingîndu-l pe acesta fără să-l vadă. „Să analizăm — spune el — păsurile naţiunii. Sînt numeroase, fără îndoială ; şi totuşi, cine ar putea crede ? Nu impozitele, nici mandatele de aducere *(les lettres de cachet),* nici celelalte abuzuri ale autorităţii ; nu jignirile intendenţilor, sau amînările ruinătoare ale justiţiei au întărîtat naţiunea ; ea a manifestat ura cea mai mare faţă de prejudecăţile nobiliare. Ceea ce dovedeşte că cine a răsculat poporul mărunt al oraşelor şi pe ţărani sînt burghezii, scriitorii, financiarii, în sfîrşit toţi aceia care invidiau noblеţea... E ciudat, într-adevăr, ca patria să spună unui copil care posedă zapise vechi : — Vei fi într-o zi mare prelat, mareşal al Franţei sau ambasador ; dar, în schimb, să n-aibă ce făgădui celorlalţi copii ai săi. Oamenii deştepţi şi oamenii bogaţi resimţeau noblеţea ca pe ceva de nesuferit, şi într-atît de nesuferit încît se hotărau s-o cumpere. Numai că abia atunci începea pentru ei un nou chin... căci regii Franţei, vînzînd titlurile, nu s-au gîndit să vîndă şi timpul care le lipseşte parveniţilor... Ei vindecă pe supuşii lor de

Scanned with OKEN Scanner

«starea a treia» după cum îi vindecă şi de scrofule: astfel încît să rămînă urme". [1]

Acest paragraf cuprinde două categorii deosebite de judecăţi: prima care caracterizează toate cauzele ocazionale ale revoluţiei: impozitele, abuzurile economice şi sociale de tot felul, nedreptăţile justiţiei de clasă; a doua, negarea importanţei acestora în favoarea vanităţii jignite. Rivarol socoate că revoluţia se datorează nu suferinţelor reale ale „stării a treia", ci vanităţii jignite a burgheziei, care nu putea obţine o noblеţe deplină. E vorba aci de o explicaţie idealistă, potrivită cu concepţia formală a lui Rivarol (aplicată nu numai literaturii, dar şi vieţii) şi convenind, de asemenea, rămăşiţelor feudale, care doreau să se convingă că evenimentele întîmplate nu aveau cauze adînci şi că, prin urmare, e cu putinţă ca ele să fie cîndva măturate cu un singur gest.

Articolelor sale politice, Rivarol le adaugă un alt pamflet: *Micul dicţionar al marilor oameni ai revoluţiei* (1790). Acesta era scris după o metodă folosită de Rivarol într-o altă scriere, precedînd marile evenimente: *Micul Almanah al oamenilor mari* (1788). Dar istoria nu se încurcă şi nici nu se opreşte în pana lui Rivarol. Tocmai de aceea, pamfletarul contrarevoluţionar înţelege că e mai prudent să fugă. Contele de Rivarol părăseşte Franţa în anul 1792. De acum încolo începe exilul, amar exil pentru parizianul legat de atmosfera oraşului şi de farmecul lui unic. Bruxelles, Amsterdam, Rotterdam, Londra şi, în sfîrşit, Berlinul. Triste etape, unde Rivarol caută zadarnic climatul prielnic care va îngădui vanităţii lui să mai înflorească încă o dată.

Dar oamenii pe care Rivarol îi servise cu entuziasmul vanităţii lui măgulite se schimbaseră acum. Mizeria, frica, descurajarea topiseră nepăsătoarea lor veselie. Pe vremuri rîdeau aşteptînd catastrofa; cînd aceasta se produsese, rîsul le îngheţase pe buze. Rivarol ar dori

---

[1] Rivarol, *Oeuvres complètes*, Collin, Paris, 1808, T. IV, *Extraits du „Journal Politique et National"*, pp. 101—102.

să se mîntuie, scriind. Încă de pe cînd era tînăr şi fericit nutrea proiectul unui *Dicţionar al limbii franceze*. Cuvintele îl preocupaseră totdeauna în chip deosebit pe acest amator de calambururi şi de glume şi, în alte condiţii, Rivarol ar fi fost poate un distins lingvist. Înainte de a se apuca de *Dicţionarul* propriu-zis, Rivarol se hotărăşte să scrie un *Discurs preliminar*, adică o *Introducere* la marea sa lucrare. *Discursul* nu pune probleme filologice, ci probleme morale şi politice.

Acest text este interesant pentru că în paginile sale apare clar în ce măsură un emigrant reacţionar ca Rivarol era cîştigat de ideile iluminismului. Într-adevăr, afirmaţiile făcute de Rivarol sînt anticlericale, ba chiar atee. Biserica — spune Rivarol — a folosit religia ca pe un mijloc de guvernare, şi s-a înşelat amar făcînd astfel. „De comparăm purtarea preoţilor cu aceea a filozofilor, vedem că şi unii şi ceilalţi s-au înşelat în ce priveşte arta sublimă de a guverna oamenii, preoţii închipuindu-şi că clasele instruite vor crede de-a pururi, iar filozofii nădăjduind că poporul poate fi lămurit. Şi unii şi alţii au vorbit despre religie ca despre un mijloc divin şi despre raţiune ca despre unul uman ; teza contrarie este adevărată, numai că acest adevăr nu se cuvine a fi rostit.“ [1] Căci, socoate Rivarol, asemenea adevăruri sînt menite a rămîne capitalul „inteligenţei“. Ele constituie ceea ce Pascal numea „gîndul ascuns“. „Filozofii să facă bine să deschidă ochii şi să înţeleagă că se poate avea dreptate în chip abstract, fiind în realitate nebun ; cînd semeni asemenea adevăruri la dreapta şi la stînga eşti un incendiar.“ [2]

Rivarol mizează, aşadar, pe minciună. El socoate că aceasta poate salva o anumită ordine socială, una de care el, Rivarol, e definitiv legat. Pentru motive deosebite şi la dimensiuni inegale, Pascal şi Rivarol vor „să împiedice orice răscoală“.

---

[1] Rivarol, *Oeuvres complètes*, T. I, *Récapitulation*, p. 340.
[2] *Idem*, p. 342.

Scanned with OKEN Scanner

Şi totuşi, Rivarol e lucid. El îşi dă seama că ordinea socială s-a schimbat iremediabil. Că s-a născut, o dată cu Revoluţia Franceză, o lume nouă. Deznădejdea roade sufletul moralistului. El se mai mîngîie cu cîte o lectură sau cu cîte o glumă, îndreptate acum împotriva partidului căruia i-a consacrat viaţa ; pe acesta îl judecă însă cu aceeaşi luciditate cu care-l priveşte un alt emigrat, mai tînăr decît Rivarol : vicontele de Chateaubriand. „Aliaţii — spune Rivarol — sînt mereu în urmă cu un an, cu o idee şi cu o armată".

Dacă astfel stau lucrurile, la ce bun să trăieşti ? Cerul plumburiu al Berlinului apasă precum un capac de mormînt pe sufletul meridionalului. Spiritele sale sînt cu greu înţelese de nordicii aceştia, care-l pun să repete poanta. O lene şi o silă îl cuprind. Descurajat, scrie propriul său epitaf : „Lenea ni-l răpise înainte ca moartea să sosească". Într-o zi, înfrigurat, se aşază la pat şi nu se mai scoală. Puterile şi le pierde destul de repede ; visează, totuşi, să se mai întoarcă la el acasă, în Languedoc. Dar moartea nu-i mai dă răgaz : la 11 aprilie 1801, Rivarol închide ochii pentru veşnicie.

Rivarol a trăit în ultimele sale zile dubla dramă a lucidităţii şi a exilului. A înţeles pe cine a servit şi ce a pierdut. Dar — şi aci se află eroarea lui capitală — înţelegînd, nu s-a putut reînnoi. Sufletul lui a rămas de-a pururea uscat, închistat în vechile tipare de gîndire şi simţire. Spiritual şi antieroic, Rivarol a murit fără a consimţi să recunoască un fapt evident : că drapelul tricolor de la Valmy era, în soarele dimineţii, de o mie de ori mai strălucitor decît biata zdreanţă murdară fîlfîită de emigraţi şi pe care cu greu se mai puteau deosebi crinii lui Ludovic cel Sfînt.

Rococoul este un stil care a luat naştere în anii regenţei şi a invadat civilizaţia franceză sub domniile celor doi Ludovici : al XV-lea şi al XVI-lea. Cuvîntul „rococo" vine de la cuvîntul „rocaille", care înseamnă ornamentaţie în chip de stîncă sau de piatră. Efectiv,

Scanned with OKEN Scanner

rococoul introduce în artele figurative motive naturale, nu numai geologice, dar și zoologice și botanice: scoici, pene și flori. El e imitație a naturii, dar nu oglindire a ei. Rococoul, prin ornamentația lui bogată, unde linia se pierde și funcționalitatea obiectului trece pe planul al doilea, este joc, gratuitate, dar și afectare și mască. Rococoul este prețiozitate în ordinea plastică, negare a esențialului și a gravității.

Într-al XVIII-lea veac, și mai ales către sfîrșitul lui, civilizația franceză se desfășoară la două altitudini deosebite: aproape de sol, o burghezie econoamă și vrednică, viguroasă și optimistă; în preajma culmilor, o aristocrație deznădăjduită care află în destrăbălare un opium. Prima are stilul ei: stilul sobru al lui Chardin sau al lui Greuze, pictorii gospodinelor curate, care vin de la piață cu coșul plin de zarzavaturi sau ai mamelor fericite îmbăind copilași trandafirii și grăsuți. Pe cea de-a doua, o reprezintă pictorii *Serbărilor galante* și ai *Îmbarcărilor pentru Citera*. Boucher sau Fragonard pictează budoare elegante, unde domnește o dezordine sugestivă; o femeie tînără, obosită și gingașă, privește spre ușă, acolo unde, pe după o perdea, dispare un tînăr. Watteau reprezintă în tablourile lui plecări spre insula plăcerii, convorbiri, mai mult spirituale decît duioase, sub arborii unui parc, sau arlechini atît de firavi și atît de triști încît surîsul lor pare o lacrimă picată pe haina multicoloră. Picturile lui Fragonard, Boucher sau Watteau, întocmai ca scaunele mici cu picioare răsucite, mesele în formă de scoici, paturile adînci ce imită o navă, sînt expresia aceluiași rococo, ai căror moraliști sînt Chamfort și Rivarol. Imitație a naturii, mai îndepărtată de natură decît severa abstracție a lui Descartes, care, pe planul strict al spiritului, reușește să oglindească firea.

Și totuși, *Maximele* lui Chamfort, *Discursurile* lui Rivarol, cuvintele de spirit ale unuia și ale celuilalt, au și ele valoarea lor de reflecție și de refracție. Ele oglindesc anume această lume, care nu este la rîndul ei decît o îndepărtată oglindire a naturii; o imitație

Scanned with OKEN Scanner

a imitației, întocmai ca stîncile, scoicile sau florile ce împodobesc înaltele căni de argint în cuprinsul cărora o lume agonică află beția și uitarea.

Chamfort și Rivarol, unul cu amărăciune, celălalt cu blazare, exprimă în operele lor miresmele otrăvitoare ale acestor descompuneri, al căror romancier este Choderlos de Laclos, autorul *Legăturilor primejdioase* (1782). Cînd vijelia Revoluției va alunga duhorile, nici Chamfort și nici Rivarol nu vor mai avea destulă putere pentru a înghiți aerul proaspăt al înălțimilor. Cu ei nu începe, ci se stinge o lume.

Scanned with OKEN Scanner

JOUBERT SAU GINGĂŞIILE UNUI BURGHEZ CONSERVATOR

„Desăvîrşirea înstrăinării omului prin dominaţia banilor este o etapă de tranziţie inevitabilă, dacă omul urmează — aşa cum este acum pe cale s-o facă — să se întoarcă din nou la sine însuşi.“

Engels

Rivarol se născuse în anul 1753. Cu un an mai tîrziu vede lumina zilei un alt moralist, care prezintă pentru noi o deosebită importanţă, dat fiind că alcătuieşte eşantionul prematur al unei speţe pe cale de a se închega. Moralistul se numeşte Joubert, şi speţa este aceea a unui nou tip de burghez. E vorba, nu de burghezul agresiv şi combatant, ci de acela triumfător şi devenit, tocmai de aceea, prudent şi conservator.

Joseph Joubert este un meridional. Ţara lui de baştină este Périgord-ul bogat în trufe, în vin roşu şi în vorbe de şagă. Dar iată că Joubert, blondul şi palidul Joubert, nu seamănă de fel cu vorbăreţii locuitori ai provinciei sale. Rezervat şi melancolic, el respinge încă de tînăr toate plăcerile vieţii. Cînd e numit profesor la colegiul „Părinţilor doctrinei creştine“ din Toulouse, Joubert se strecoară pe străzile oraşului însorit, unde casele trandafirii parcă ard sub cerul de peruzea, şters, tăcut şi cu ochii plecaţi, părînd pe sub platani o umbră serafică şi albastră.

În 1778, Joubert păşeşte pentru prima oară în capitala Franţei. Oraşul fierbe de plăceri şi de idei.

Scanned with OKEN Scanner

Enciclopedia a apărut în întregime. Voltaire moare în același an după ce Parisul l-a primit ca pe un general întors dintr-o expediție triumfală. Rousseau se stinge și el, adorat, delirant și ilustru, victimă elocventă a unei orînduiri nedrepte. Diderot, instalat într-o tihnă burgheză, e bogat și fericit ; Europa îl admiră de la Volga la Atlantic. Pe cerul Parisului se ridică o stea nouă : e Montgolfier, inventatorul balonului ; acesta, împodobit cu o perucă albă și îmbrăcat în haine de mătase, face din nacela sa, care se înalță, semne cu batista prietenilor înspăimîntați și uimiți. Progresul izbucnește de pretutindeni și cîntă un imn sonor rațiunii și libertății.

Un asemenea avînt pare a trece o clipă peste granițele gîndirii strîmte și prudente a lui Joseph Joubert. Curios să cunoască măcar pe unii dintre oamenii care au împins atît de departe civilizația, Joubert bate într-o bună zi la ușa lui Diderot și, într-alta, la aceea a lui D'Alembert.

Diderot și D'Alembert au păşit, și unul și celălalt, peste pragul anilor șaizeci. Cei doi filozofi sînt acum în posesia unor sisteme de gîndire întemeiate pe știință. Amîndoi așteaptă o revoluție iminentă, prefațată și de opera vieții lor. În fața certitudinilor lui D'Alembert și ale lui Diderot, Joubert încearcă să vadă și să înțeleagă, să depășească adică prejudecățile inculcate lui de către „Părinții doctrinei creștine". Dar prejudecățile acestea, demodate și vetuste în 1778, află un sprijin în temperamentul firav, egoist și comod al viitorului moralist. Diderot i se pare lui Joubert un aventurier al spiritului, D'Alembert un geometru uscat, Rousseau un Don Juan al filozofiei, iar Voltaire „un moroi ale cărui apariții dau impresia unui spirit grav" [1].

Cînd izbucnește, în 1789, revoluția, Joubert caută o gaură de șarpe. Grija lui de căpetenie este să treacă nevătămat prin marea încercare, căci generozitatea primejdioasă a revoluției îl înspăimîntă pe prudentul Joubert. „Revoluțiile — va spune el cînd se va liniști

[1] V. Joubert, *Pensées, maximes et essais*, cap. *Philosophes*, 28, p. 365.

şi-şi va recăpăta suflarea — sînt o vreme cînd săracul nu e sigur de cinstea lui, bogatul de averea sa şi nevinovatul de viaţă."[1] Nefiind sărac, lui Joubert îi rămînea să-şi apere averea şi viaţa...

Îndată ce burghezia triumfătoare ia frînele guvernării, Joubert îşi face din nou apariţia la Paris. Zorii civilizaţiei girondine îl încîntă pe filozof. Epoca a lucrat parcă anume pentru el, pe măsură. Feudalitatea era obraznică, zgomotoasă, amatoare de risc şi de primejdie. Masele populare sînt încărcate cu o putere nemăsurată, care se poate revărsa ca o lavă fierbinte. Dar burghezia este o clasă înţeleaptă şi prudentă. Un regim burghez constituie o garanţie de tihnă, şi Joubert doreşte să trăiască tihnit, să-şi îngrijească sănătatea, să nu se obosească şi să nu se tulbure. E amator de o sinecură şi de un cerc de prieteni, prima acordîndu-i utilul şi cel de-al doilea plăcutul.

Fiindcă întrupează pe omul vremii lui, Joubert realizează şi prima, şi cea de-a doua dintre dorinţele sale. Prietenul lui, Fontanes, rectorul Universităţii din Paris pe vremea imperiului, îl numeşte inspector şi apoi consilier al acestei Universităţi, în timp ce un cerc ales de „conservatori întristaţi", dar trăind foarte vesel, îl cooptează ca pe mentorul lor. E salonul unde domină figura prestigioasă a lui Chateaubriand şi pe care-l împodobeşte graţia lingavă a Paulinei de Beaumont.

Astfel trăind, Joubert îşi desfăşoară în chip dulce şi fără zguduiri firul zilelor. Ajuns la şaptezeci de ani, şaptezeci de ani străbătuţi cu paşi mărunţi şi cu popasuri, Joubert moare lăsînd moştenire prietenilor săi cîteva caiete. Într-acestea, Chateaubriand face o alegere pe care o publică sub un titlu din care eul lui gigantic nu lipseşte. Volumul se numeşte: *Cugetările lui Joseph Joubert procurate de către domnul de Chateaubriand* (1838). În 1842 apare o ediţie întregită a cugetărilor lui Joubert, publicate de nepotul acestuia, Paul de Raynal. În 1936, André Beaunier tipăreşte o ediţie completă a operei lui Joubert, cuprinzînd şi

[1] Joubert, *op. cit. Du caractère des nations*, 59.

Scanned with OKEN Scanner

jurnalul intim al filozofului, sub titlul : *Carnetele lui Joseph Joubert.*

Opera modestă şi ca dimensiuni, şi ca ecou a lui Joubert are o singură importanţă : ea este profund simptomatică. Caracterul acesta simptomatic provine din defectele ei chiar, din formatul redus al gîndirii şi al înţelegerii lui Joubert. Opera bogată, fecundă în înţelesuri şi tendinţe a unui Chateaubriand, de pildă, e mai greu de caracterizat, fiind mai contradictorie şi în acelaşi timp îmbrăţişînd şi reflectînd un univers mai larg. *Cugetările* lui Joubert, în unilinearitatea lor, ne oferă cu simplitate — o simplitate care seamănă cu aceea a interlocutorului lui Louis de Montalte în *Provincialele* lui Pascal — toate cheile gîndirii conservatoare a burgheziei, toate subterfugiile conştiinţelor încărcate ale burghezilor la putere.

Burghezia la putere foloseşte în ordinea morală schemele stabilite cîndva de aristocraţie. Joubert reia astfel într-al XIX-lea veac toate lozincile lui Francisc de Sales şi adaptează gustului vremii sale pînă şi vechea preţiozitate a acestuia.

Situat pe poziţiile spiritualismului creştin, Joubert se sileşte să combată în primul rînd materialismul iluminiştilor. Neputînd „nega“ materia, Joubert îi restrînge proprietăţile şi o acceptă în măsura în care aceasta se apropie de ceea ce numeşte el „spiritul“. „În materie — spune Joubert — nu ne plac decît elementele cvasi spirituale, de pildă emanaţiile ; ceea ce este asemănător cu sufletul, parfumurile, sunetele ; ceea ce pare a fi o urmă lăsată de către inteligenţă, festoanele sau desenele care o decupează ; ceea ce creează o iluzie, formele şi culorile ; în sfîrşit, ceea ce pare a fi un rezultat al gîndirii sau a fost orînduit în vederea unui scop, semn al unei voinţe. Astfel, în elementele solide ale lumii, iubim numai ceea ce este mobil în ele ; şi, în tot ce există mai subtil (în universul material), plăcerile noastre cele mai mari provin din ceea ce abia există, din aburii mai mult decît uşori şi din ondulaţiile invizibile care, pătrunzîndu-ne, ne

Scanned with OKEN Scanner

ridică mai sus şi ne poartă mai departe decît o pot face simţurile noastre. Strînşi şi împinşi de către trupuri, nu sîntem într-adevăr mişcaţi decît de spiritul lucrurilor, într-atît noi înşine sîntem spirit." [1]

Încercînd să „răpească" materiei „elementele subtile", Joubert nădăjduieşte să reducă locul ocupat de aceasta în univers. Astfel făcînd ajunge la o afirmaţie paradoxală şi comică : „materia este o aparenţă ; totul este puţin şi nimic nu e, căci ce este oare lumea întreagă ? M-am gîndit, văd şi o voi spune fără sfială : lumea întreagă este o picătură de eter condensat, eterul o fărîmă de spaţiu şi spaţiul un punct, dăruit cu proprietatea de a lărgi mica sa întindere cînd se va fi dezvoltat, dar care n-avea nici una pe cînd Dumnezeu l-a creat." [2]

Absurditatea afirmaţiei n-are nevoie de comentar, dar motivul psihologic care o determină este caracteristic, şi Joubert ni-l mărturiseşte cu ingenuitate. Oroarea pe care el o profesează faţă de materie este un rezultat al spaimei pricinuite de revoluţie. „Revoluţia a alungat spiritul meu din lumea reală făcîndumi-o pe aceasta prea oribilă." [3] Refugiat în spiritualism ca într-o garnizoană păzită de soldaţi, Joubert s-a statornicit în situaţia de „suflet". Tocmai de aceea, repetă şi difuzează cu plăcere gluma doamnei de Châtenay ; aceasta spunea despre Joubert că „are aerul de a fi un suflet care a întîlnit din întîmplare un trup şi se descurcă cum poate" [4].

Construind astfel, cu materiale uzate, rămase de pe urma dărîmăturilor veacului precedent, o metafizică atît de vaporoasă încît conceptele sale sînt alcătuite din ceaţă, Joubert întemeiază pe această metafizică morala noii clase, morala burghezului cu umbrelă şi galoşi. Dar iată că morala lui Joubert coincide în cîteva puncte cu vechea etică a aristocraţiei

---

[1] *Op. cit.*, cap. *Les chapitres*, pp. 39—40.
[2] *Idem*, p. 40.
[3] *Idem*, cap. *L'Auteur peint par lui-même*, p. 4.
[4] *Idem*, p. 6.

Scanned with OKEN Scanner

și întocmai ca aceasta se sprijină pe contraforturile gotice ale Bisericii Catolice. Primul capitol al *Cugetărilor* e intitulat (nu de Joubert, dar rezumînd gîndirea lui) : *Despre Dumnezeu, despre creație, despre eternitate, despre pietate, despre religie, despre cărțile sfinte și despre preoți.*

„Ochii care privesc cerul sînt totdeauna frumoși, oricum ar fi.“ [1] Această cugetare ilustrează morala lui Joubert și o apropie de imaginile catolice, care se vînd prin preajma catedralelor. După cum era de așteptat, moralistul recomandă maximele unei morale serafice. Numai că, de analizăm cu grijă aceste precepte, constatăm că ele se îmbogățesc și cu note de un solid caracter terestru. Dar Joubert, care posedă arta supremă a tranzițiilor dulci, nu trece de la serafic la terestru în chip brusc, ci creează o etapă intermediară. Etapa aceasta este dogma. „Fără dogmă — spune Joubert — morala se mărginește la maxime și sentințe ; întemeiată pe dogmă, ea devine precept, obligație, necesitate.“ [2]

În drumul dintre dogmă și practică, Joubert întîlnește inevitabila și incomoda rațiune. Cu aceasta, moralistul ar dori să procedeze astfel precum a procedat și cu materia : să-i răpească o parte din atribute. „Nu numesc rațiune acea rațiune brutală, care strivește sub greutatea ei tot ceea ce este sfînt ; acea rațiune răutăcioasă, care se bucură de erorile descoperite ; acea rațiune nesimțitoare și disprețuitoare, care insultă credulitatea.“ [3] (Observați că moralistul apără nu numai credința, dar și credulitatea !) Joubert despoaie deci rațiunea de dreptul de a discuta ceea ce este „sfînt“, de acela de „a descoperi“ erorile și îi neagă pînă și obligația de a „insulta credulitatea“. Astfel îngrădită, rațiunii nu i-ar mai rămîne decît să confirme teologia !

Dar morala e o știință cu scop practic. Teologia nu poate fi decît baza ei și punctul său de plecare. Ascu-

[1] *Op. cit., Des passions et des affections de l'âme*, 119, p. 78.
[2] *Idem, De la religion*, 63, p. 22.
[3] *Idem, L'Auteur peint par lui-même*, p. 3.

Scanned with OKEN Scanner

ţişul eticii lui Joubert atinge alte zone. Zonele acestea sînt situate în climatul conservatorismului. Revoluţia s-a înfăptuit şi, spre norocul burgheziei, a reuşit tocmai atît cît dorea ea : a înfrînt feudalitatea şi a lăsat nedezlegate lanţurile grele pe care le tîrăşte după sine poporul.

Tocmai de aceea morala lui Joubert nu e propulsivă, ci restrictivă, ea nu împinge înainte, ci opreşte cu un gest hotărît pe individul care trece, grăbit s-ajungă la o nouă etapă. „Morala — spune Joubert — nu e creată decît pentru a reprima şi a constrînge : ea este regulă, regulă imobilă şi imuabilă, şi tocmai printr-aceasta, barieră ; ea e frînă, nu imbold.“ [1]

Recomandînd o morală restrictivă, Joubert devine moralistul austerităţii şi al castităţii. „Sobrietatea — spune el — este curată şi elegantă.“ [2] „Oh, Doamne ! ce minunate iubiri naşte castitatea şi ce plăceri ne răpeşte necumpătarea !“ [3] Marx a observat că burghezia propovăduieşte idealul „autorenunţării“, ca o teză menită a încuraja acumularea capitalului : „Cu cît mănînci şi bei mai puţin, cumperi mai puţine cărţi, mergi mai puţin la teatru, la bal, la birt, cu cît gîndeşti, iubeşti, teoretizezi, cînţi, pictezi mai puţin, compui mai puţine poezii etc..., cu atît economiseşti mai mult, cu atît mai mare devine *comoara* ta, pe care n-o mănîncă nici moliile, nici n-o acoperă praful, cu atît mai mare devine capitalul tău. Cu cît *eşti* mai puţin, cu atît îţi manifeşti mai puţin existenţa, cu atît *ai* mai mult, cu atît mai mare este viaţa ta *înstrăinată*, cu atît mai mult pui deoparte din esenţa ta înstrăinată.“ [4]

Restricţia are ca scop stabilitatea în sînul căreia urmează a domni ordinea. Joubert e moralistul ordinii. Educaţia — socoate el — trebuie să fie întemeiată pe ideea de ordine, „ordine literară, morală, politică şi

[1] *Op. cit.*, cap. *De la vertu*, p. 121.
[2] *Idem*, cap. *De la famille et de la maison*, p. 103.
[3] *Idem*, cap. *Des passions et des affections de l'âme*, p. 77.
[4] K. Marx, *Manuscrise economice-filozofice* (1844), III, pp. 129—130.

religioasă“ [1]. Fiece individ ocupă, o dată pentru totdeauna, un loc în societate : „orice idee înțeleaptă ține pe om la locul lui în univers, îl face să-și iubească situația ca pe o patrie ce-i stă la îndemînă, comodă și obișnuită“ [2]. „Trebuie să-ți iubești locul, adică măreția sau înjosirea stării tale. De ești rege, iubește-ți sceptrul ; de ești lacheu, livreaua.“ [3] „Ești sărac ? Ilustrează-te prin virtuți. Ești bogat ? Fă binefaceri.“ [4]

Numai că Joubert știe că ierarhia aceasta desăvîrșită a fost cutremurată, ce e drept, de un eveniment care s-a dovedit pînă la urmă fericit, dat fiind că datorită lui puterea stă acuma în mîinile burgheziei. Oricum, ierarhiile trebuie din nou organizate, și aceea pe care Joubert, moralistul veacului al XIX-lea, o recomandă este cvasi identică cu vechea ierarhie pe care Francisc de Sales o propovăduia ca pe un temei al fericirii în a sa *Introducere la viața evlavioasă* : „trebuie acordată — spune Joubert — suveranitatea casnică părinților asupra copiilor, maiștrilor asupra calfelor, bătrînilor asupra tineretului“ [5]. Dar o asemenea ordine nu poate fi sprijinită decît de către biserică : tocmai de aceea, Joubert observă că „un pupitru de rugăciune *(„un prie-Dieu“)* este o mobilă strict necesară într-o gospodărie ; unde nu se află un asemenea obiect, nu există nici zei casnici, nici respect“ [6].

Om al ordinii, al ierarhiei, al Bisericii, Joubert va fi, bineînțeles, și monarhist. „Suveranitatea se transformă la Joubert din concept politic în concept moral. Ea urmează a fi extinsă la toate etajele sociale. Într-un stat bine guvernat, regii poruncesc altor regi, capilor de familie, stăpîni absoluți la ei acasă. O familie pe care n-o guvernează nimeni e mai nenorocită decît una prost guvernată.“ [7]

---

[1] *Op. cit., De l'éducation*, p. 233.
[2] *Idem, De l'ordre*, p. 132.
[3] *Idem*, p. 132.
[4] *Idem, Des passions et des affections de l'âme*, p. 74.
[5] *Idem, De la famille et de la maison*, p. 100.
[6] *Idem, De la religion*, p. 28.
[7] *Idem, De la famille et de la maison*, p. 100.

Scanned with OKEN Scanner

Într-o societate astfel ierarhizată, e firesc ca libertatea să n-aibă ce căuta. Joubert o combate pe aceasta cu fiece prilej. „Libertatea — spune el — este un tiran guvernat de capricii.“ [1] „Drepturile poporului nu izvorăsc din libertate, ci din justiție, iar justiția provine din ordine, care la rîndu-i ne-a fost dăruită de Dumnezeu.“ [2] Numai că Dumnezeu nu-și pierde timpul făcînd legi în fiece zi și nici nu le schimbă pe cele vechi. Tocmai de aceea, „cele mai bune legi sînt acelea care coincid cu tradiția“. Tradiția e păstrată, după cum știe fiecare, de „elite“. Poporul se cuvine, ca atare, să-și ațintească privirile spre acești semizei, care sînt păstrătorii legilor vechi. „E o mare nenorocire cînd jumătatea unei națiuni disprețuiește cealaltă jumătate ; nu vorbesc de disprețul celor mari pentru cei mici, dar de al celor mici față de cei mari.“ [3] Căci să nu uităm : „Exemplul coboară și nu suie niciodată.“ [4]

Fiind un sprijinitor al „elitelor“, Joubert este și un aliat al iezuiților, acești vechi duhovnici ai regilor și ai celor mari. Din austeritatea jansenistă emană nu știu ce duhoare de erezie. Lui Joubert i se pare că janseniștii seamănă cu „filozofii“. „Filozofii — spune el — îi iartă pe jansenişti, fiindcă jansenismul este un fel de filozofie.“ [5] Guvernanții gîndesc întocmai ca Joubert. Bonaparte semnează la 15 iulie 1801 Concordatul, restabilind cultul catolic desființat în Franța de revoluție. În 1814, papa Pius al VII-lea înființează pentru a doua oară Ordinul Iezuiților, suprimat în 1773 de Clement al XIV-lea sub presiunea opiniei publice europene. După bătălia de la Waterloo, iezuiții se întorc în Franța o dată cu Burbonii restaurați și încep să conducă iarăși din umbră soarta regatului, astfel precum făcuseră înainte de revoluție. Opțiunea lui Joubert exprimă astfel părerile marii burghezii, dornică de o liniște în-

[1] *Op cit.*, cap. *De la liberté*, p. 179.
[2] *Idem*, p. 178.
[3] *Idem*, cap. *Du siècle*, p. 221—222.
[4] *Idem*, cap. *Des moeurs publiques et privées*, p. 187.
[5] *Idem*, cap. *Des livres saints et des prêtres*, p. 36.

temeiată pe exploatarea păturilor sărace. Morala susţine politica.

Gîndirea lui Joubert este deci conformistă ; ea e conformistă pe toate planurile, inclusiv acela al expresiei. Este interesant de observat cum, o dată cu Joubert, apare în Franţa o nouă preţiozitate, care este efectiv un limbaj adresat „elitelor" şi menit, prin afectarea, ermetismul şi aluziile lui multiple, să interzică poporului înţelegerea textelor „sacre" ale burgheziei. Preţiozitatea a fost şi este astfel un cod : codul claselor posedante, care-şi comunică ideile în limbaj cifrat de teamă ca ele să nu devină prilej al unor viitoare revoluţii.

Pînă la 1789, aristocraţia sau intelectualii care o serveau pe aceasta folosiseră limbajul preţios ca pe o barieră menită a-i feri de burghezi. După revoluţie, burghezia preia preţiozitatea şi o întrebuinţează ca pe o pavăză împotriva noii clase în ascensiune : proletariatul. E sensul poeziei ermetice a lui Mallarmé, *„chose préservée"*, sau a limbajului preţios în proza şi versurile lui Paul Valéry. Simbolismul foloseşte exact acelaşi limbaj senzualo-spiritualist, pe care-l aflăm şi în cugetările lui Joubert ; des Esseintes, eroul lui Joris-Karl Huysmans, se complace în aceleaşi simfonii de parfumuri, nuanţe şi forme, pe care le cîntă Joubert într-un text mai înainte citat [1].

„Doresc să introduc extrema gingăşie în simţul comun sau să fac comună extrema gingăşie" [2], declară Joubert. Această „extremă gingăşie" seamănă ca două picături de apă cu sonetul lui Oronte, de care Alceste-Molière îşi bătuse joc opunîndu-i simplitatea cîntecelor populare. După Oronte, dar înainte de Huysmans şi Mallarmé, Joubert a descoperit că „lumina este o umezeală divină" sau că „flacăra este un foc umed". „Stîncile sînt podoaba sterilităţii", iar „aripile fluturelui sînt foi colorate, care-l susţin pe flori" [3]. Cînd îl auzim pe Joubert vorbindu-ne astfel, amintiri mai vechi se trezesc : ni se pare anume a auzi vocea de

[1] V. J. K. Huysmans, *A Rebours*, 1844.
[2] *Op. cit.*, cap. *De l'Auteur peint par lui-même*, p. 10.
[3] *Op. cit.*, cap. *De la lumière*, pp. 162—166.

Scanned with OKEN Scanner

peste veacuri a lui Francisc de Sales, care chema la sine albinele, vorbea florilor, cînta dulceaţa mierii şi albul pur al laptelui, dar nu uita că este episcop al Genevei şi că e de datoria lui să stîrpească orice sămînţă de protestantism din eparhia eminenţei-sale.

Cercul s-a închis. Joubert vorbeşte întocmai ca Francisc de Sales. Cine va prelua oare de acum înainte steagul libertăţii, acela care poartă încă neşterse dulcile culori ale lui Montaigne şi acelea, mai dure şi mai vii, ale lui Jean-Jacques Rousseau? Desigur — o clasă nouă, care, într-acest al XIX-lea veac, cînd Joubert apără poziţiile burgheze cu vechile mijloace ale aristocraţiei defuncte, dă asaltul puterii. Clasa aceasta este proletariatul în creştere.

Pe muncitorii „pivniţelor din Lille", cîntaţi cu durere de Victor Hugo[1], nu i-au descurajat nici eşecul revoluţiei din iulie, nici măcelurile de la 1832, nici înfrîngerea din 1848, nici sîngele răspîndit în zilele îndurerate şi glorioase ale Comunei din Paris. Ei ştiu că înfrîngerile acestea sînt chipurile semeţe, deşi cu ochii plînşi, ale victoriei finale. Opt ani după ce trupele lui Thiers împuşcaseră pe comunarzi, se ţine la Marsilia primul congres socialist francez. Programul său este redactat de Jules Guesde şi inspirat de Marx. În 1889, ia naştere a doua Internaţională; Jaurès este ales deputat de mineri; se întemeiază Liga Drepturilor Omului. Care vor fi oare moraliştii erei noi? Vor fi, fără îndoială, moraliştii clasei în ascensiune, ai proletariatului în mers.

Numai că proletariatul a cîştigat în asprele sale lupte o experienţă pe care bogata burghezie, fie şi aceea a vremurilor feudale, nu o cunoscuse. Proletariatul ştie anume că nu poate învinge decît alcătuind un bloc indisolubil şi că orice punct al doctrinei sale trebuie să constituie un răspuns limpede şi hotărît dat problemelor vremii.

---

[1] V. *Les Châtiments*, III, *Joyeuse Vie*.

Scanned with OKEN Scanner

Răspunsul acesta, cînd e vorba de etică, va fi codul moralei proletare. Textul ei de bază îl constituie multele texte unde creatorii ştiinţei marxist-leniniste au fixat condiţiile în care se desfăşoară lupta de clasă. Finalitatea acestei morale este fericirea omului. Dar această fericire nu este aceea a individului singur, în zadar căutată de Voltaire în grădina lui Candide, sau de Jean-Jacques Rousseau în pădurile virgine ale vîrstei de aur. Fericirea omului de azi nu poate fi decît una socială şi sociabilă, izvorîtă din traiul care se desfăşoară în cadrul larg al unei orînduiri drepte.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINSUL

Introducere 5

Partea I-a

Sinceritatea lui Montaigne 21
Curteni, poeţi şi iezuiţi 88
Descartes şi morala fericirii 121
Partidul jansenist şi disoluţia eului în morala lui Pascal 155
La Rochefoucauld, dezamăgitul 200
Adevăr şi mască în „Caracterele“ lui La Bruyère 245
Criza sfîrşitului de veac 276

Partea a II-a

Montesquieu şi morala fericirii 295
Deo erexit Voltaire 316
Natură şi revoltă în morala lui Diderot . 352

Rosseau, protestatarul 372
Un stoic întîrziat: Vauvenargues . . . 391
Doi moralişti ai rococoului: Chamfort şi Rivarol 401
Joubert sau gingăşiile unui burghez conservator 421
Indice de autori 433

Scanned with OKEN Scanner

Redactor responsabil : AURELIA BATALI
Tehnoredactor : MARIA POPESCU

Dat la cules 24.07.1963. Bun de tipar 21.10.1963. Apărut 1963. Tiraj 6180 ex. Broşate 5080 ex. 1/1 legate 1100 ex. Hîrtie tipar înalt tip A de 63 g/m². Format 540×840/16. Coli ed. 23,76. Coli tipar 28. A. nr. 6221/1963. C. Z. pentru bibliotecile mari 8 R. C. Z. pentru bibliotecile mici 8 R—95.

Întreprinderea Poligrafică „13 Decembrie 1918",
B-dul Ilie Pintilie nr. 58—60, Bucureşti — R.P.R.
Comanda nr. 1371.

Scanned with OKEN Scanner